



Vinculum

Conferencia de Superiores Mayores
Religiosos de Colombia

ISSN-0122-1272

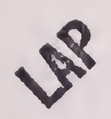
TARIFA POSTAL REDUCIDA ADPOSTAL No. 327 VENCE 31 DE DIC. 2006

La Vida Consagrada frente a la violencia, la esperanza y la mística



218
2005

Bogotá D.C., Enero - Marzo 2005


LAP



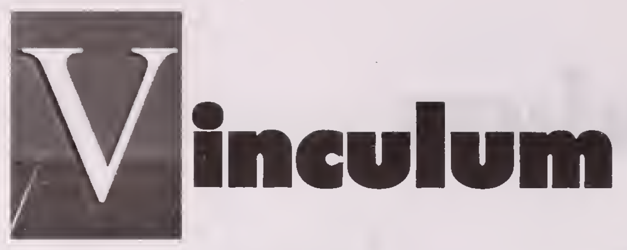
Revista Trimestral de Vida Religiosa
Publicada por la Conferencia de Superiores Mayores
Religiosos de Colombia, CRC.

La Vida Consagrada frente a la violencia, la esperanza y la mística





Revista Trimestral de Vida Religiosa
Publicación de la Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de Colombia, CRC.Bogotá. D.C.
No. 218, Enero-Marzo 2005.



Revista Trimestral de Vida Religiosa
Publicación de la Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de Colombia, CRC.Bogotá. D.C.
No. 218, Enero-Marzo 2005.

Diagramación e impresión
CMYK Diseño e impresos
Calle 70 No. 20 - 31
Tels: 311 5975 / 311 5982

V**inculum**

Revista Trimestral de Vida Religiosa
Publicación de la Conferencia de Superiores
Mayores Religiosos de Colombia. Bogotá. D. C.
Dirección: Carrera 15 No. 35 – 43 PBX. 338 39 46 A.A. 52332
Suscripción Anual para 2005.
Colombia $40.000
Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de Colombia
Cuenta Colmena No 26500332425
Favor utilizar el código asignado a su comunidad
Exterior US $ 40.
Ejemplar $15.000
http://www.crc.org.co
crc@etb.net.co

Índice General

RESEÑAS

Editorial

La Vida Consagrada como auténtico itinerario hacia el Reino de Dios se encarna en la historia de cada tiempo y a modo de faro la orienta hacia su verdadero sentido. Hacia la consumación de todas las cosas en Cristo. Fiel a este espíritu el número 218 de la Revista ***Vinculum*** entabla un diálogo con las diferentes formas de violencia, que se presentan en nuestra cotidianidad, desde el horizonte de la mística como espacio renovador y plenificador de la realidad en tensión con la esperanza.

Desde esta perspectiva, la ***sección estudios*** presenta el documento final del Congreso Internacional sobre la Vida Consagrada que bajo el lema: *"Pasión por Cristo, Pasión por la Humanidad"* reflexionó sobre lo que el espíritu dice hoy a la Vida Consagrada. Voz que ante los nuevos tiempos invita a los consagrados y a las consagradas a releer los iconos del Samaritano y la Samaritana para "nacer de nuevo" y ser la sal, el fermento, la luz que ilumina el mundo. En esta misma sección el teólogo Juan Carlos Scanone tematiza las diferentes formas de violencia imperantes en América Latina y a la luz del Evangelio establece un diálogo crítico con las propuestas éticas del momento actual, subrayando la vigencia de la lógica del amor ante la lógica del mercado.

En la ***sección experiencias***, la Dra Imelda Vega reflexiona de manera sistemática sobre la dimensión antropológica de la violencia, estableciendo un contraste de carácter crítico con el proyecto de humanización y dignificación de la persona que propone Jesús de Nazareth.

Por su parte, la ***sección reflexiones*** enfatiza desde diversas ópticas el papel fundamental de la mística en el ser y quehacer de la Vida Consagrada hoy. Así, el Padre Ignacio Madera, a partir de la metáfora de la *"noche oscura"* aunada al símbolo de la *"estrella"*, nos hace visible el nuevo horizonte de sentido que proyecta, de manera constante y casi imperceptible, sobre la existencia humana en general y sobre los consagrados y consagradas en particular la experiencia mística.

Grosso modo, el número 218 de ***Vinculum*** invita a sus lectores a incursionar en la aventura siempre nueva de aprender a escuchar la voz del espíritu, que hoy igual que ayer, sigue haciéndonos partícipes de las maravillas de Dios.

Padre. Guillermo Antonio GARCÍA, TC
Secretario Ejecutivo
Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de Colombia.

Estudios

-Documento final-
Pasión por Cristo, pasión por la humanidad

"Lo que el Espíritu dice hoy a la Vida Consagrada"

Convicciones y perspectivas

Había una muchedumbre inmensa…
de toda nación, razas, pueblos y lenguas...
el Cordero los guiará a los manantiales
de las aguas de la vida (Apc 7,9.17)

El Congreso sobre la vida consagrada, celebrado en Roma del 23 al 27 de noviembre de 2004 –última semana del año litúrgico- y organizado por las dos Uniones de Superioras y Superiores Generales, ha sido un acontecimiento sin precedentes. En él hemos participado 847 personas consagradas, procedentes de todo el mundo:

- 95 de África,
- 250 de América,
- 92 de Asia,
- 16 de Oceanía
- y 394 de Europa.

Entre nosotros ha habido una mayoría de Superioras y Superiores Generales, pero también Presidentas o Presidentes de gran parte de las Conferencias nacionales de Religiosos y Religiosas de todo el mundo, teólogas y teólogos, directoras y directores de Revistas y Publicaciones sobre la Vida Consagrada y jóvenes religiosas y religiosos. Han participado también algunos Obispos y algunos miembros de la Congregación de Institutos de vida consagrada y

Sociedades de vida apostólica y de la Congregación para la Evangelización de los pueblos y algunos movimientos eclesiales.

"Pasión por Cristo, Pasión por la Humanidad" ha sido el lema y el tema del Congreso. Nace de la contemplación de dos iconos: el de la Samaritana junto al pozo de Sicar, y del Samaritano en el camino que va de Jerusalén a Jericó. Con este texto final ofrecemos a la vida consagrada el trasfondo de reflexión y discernimiento que nos ha ocupado durante estos días. Hacer "lo que el Espíritu dice" hoy a la vida consagrada es la perspectiva que hemos elegido para esta declaración final. Nos ha movido a ello la Palabra de Dios, proclamada y celebrada en estos días: el Apocalipsis y el discurso escatológico de Jesús nos han situado ante la gravedad del momento presente y el horizonte de una apasionada Esperanza.

El Congreso dio prioridad al aspecto experiencial de la vida consagrada en los diversos contextos socioculturales y eclesiales. Utilizó una metodología en la que desde el comienzo todos estábamos implicados en la reflexión y el discernimiento. Se había elaborado con anterioridad un *Instrumentum Laboris* que fue preparado con aportaciones de las bases y estudiado a nivel mundial. Ello generó un diálogo y un intercambio fecundos. Durante el Congreso las ponencias tuvieron una función estimulante para suscitar reacciones y discusión en grupos. Las conclusiones fueron compartidas en sesiones plenarias.

De este modo, fue apareciendo lo que el Espíritu está haciendo surgir en la vida consagrada en el mundo plural en que vivimos. Los desafíos de los signos de los tiempos y de los lugares fueron tomando cuerpo para interpelarnos y movernos a la acción. Apareció así la necesidad de insertarnos en la realidad de nuestro tiempo desde "una nueva imaginación de la caridad" (*Novo Millenio Ineunte*, 50), en la misión y vida del pueblo de Dios.

I. SED Y AGUA, HERIDAS Y SANACIÓN (NUESTRA SITUACIÓN)

"Sé dónde vives… conozco tu tribulación
y tu pobreza…" (Apc 2,13.9)

1. Ante el espejo de los dos iconos

Los dos iconos, el del Samaritano (Lc 10, 25-37) y el de la Samaritana (Jn 4, 4-43), son como un espejo en el vemos reflejada nuestra situación de heridas y sed, de sanación y de agua viva.

a) En la Humanidad

Somos *parte de la humanidad*:

• Sedienta de bienestar en un mundo de consumo y pobreza, de amor en medio del caos y desorden amoroso, de trascendencia en un contexto de desencanto político y existencial;

• Que acude a grandes pozos para calmar su sed (como la Samaritana) o construye otros nuevos (como Jacob);

• Que desea saber (como el escriba) y desarrolla saberes y tecnologías;

• Que establece instituciones (como el Templo y el Mesón) para subvenir sus necesidades trascendentes y vitales; y genera prejuicios de raza, religión y género;

• Que se siente herida y medio muerta, excluida y empobrecida, sin hogar, violentada e insegura, enferma y hambrienta (como el ser humano caído junto al camino), a causa de la violencia, las guerras y el terror, de la concentración del poder y la arbitrariedad injusta, del perverso sistema económico y del egoísmo acaparador (los bandidos).

En el espejo de los dos iconos, nos vemos, a veces, con *el rostro:*

• De la institución sagrada (sacerdote, levita, templo) distanciada de los pobres y de los dolores de la humanidad;

• De la esposa prostituida por alianzas de conveniencia (nuestras idolatrías);

Estamos en un *cambio de época*, marcado por:

• Grandes avances de las ciencias y las tecnologías, incapaces todavía de resolver los grandes problemas de la humanidad;

• Poderosos medios de comunicación que, tantas veces, colonizan los espíritus;

• La mundialización y globalización, que nos hace interdependientes, a la vez que atenta contra las identidades particulares;

• A contecimientos (*kairoi*) que nos sorprenden y desubican ("apareció entonces... un samaritano) y que expresan que Dios es el Señor de la historia;

• La sed y crisis de "sentido", para las que se ofrecen mil propuestas y promesas.

Leemos y entendemos este tiempo con el *criterio evangélico* que estos dos iconos nos ofrecen, dejándonos interpelar y tocar por:

• La sed de sentido;

• El dolor de la humanidad;

• La pasión por Jesucristo, mediador de nuestra Alianza con Dios;

• La compasión que sale al paso de los dolores y necesidades de la humanidad.

Este criterio nos hace descubrir las ambigüedades, las limitaciones, la precariedad, la influencia del mal en nuestro mundo y en nosotros. Pero también nos hace ver que pasión y compasión son energías del Espíritu que dan sentido a nuestra misión, que animan nuestra espiritualidad y dan calidad a nuestra vida comunitaria.

b) En la Iglesia

Buscamos *nuestro lugar* en la Iglesia, pueblo de Dios, casa y escuela de comunión (*Novo Millenio Ineunte, 43):*

• No nos resulta fácil resituarnos en ella como mujeres y varones, como hermanas/hermanos y ministros ordenados;

• Tenemos sed de una nueva etapa de "mutuas relaciones" con nuestros pastores, con otros grupos y movimientos en la Iglesia, animadas por la equidad, la fraternidad y sororidad y una mayor confianza y apertura mutuas.

Nos dicen que somos un *don para toda la Iglesia* (VC, 1):

• Damos gracias a Dios por ello y deseamos seguir siéndolo de forma renovada y generosa;

• Reconocemos que los diferentes carismas y ministerios eclesiales son un gran don para nosotros;

• En el intercambio de dones el Cuerpo de Cristo recupera todo su vigor (1 Cor 12,12-31).

Nos comprendemos como "vida consagrada" *más allá de las fronteras* de nuestros institutos, de nuestra confesión católica, de nuestra fe cristiana.

Por eso:

• Estamos a favor del ecumenismo y el diálogo de la vida consagrada con otras confesiones y religiones;

• Nos solidarizamos con otros grupos que luchan por la dignidad humana, la paz, la justicia y la ecología;

• Acogemos a aquellas hermanas y hermanos laicos que sienten nuestros carismas como propios y fundadoras y fundadores como propios, de modo que nos identificamos no solo como Orden o Congregación, sino también como Familia en vida y misión compartida.

2. "Nacer de nuevo"

Desde hace tiempo, algo nuevo está naciendo entre nosotros, al compás de otras realidades que mueren (obsoletas tradiciones y estilos, instituciones mortecinas). Nos afecta la agonía de lo que muere y la confianza de lo que nace. Aunque no acabamos de ver claro aquello que el Espíritu está haciendo nacer en la vida consagrada, sin embargo ya identificamos algunos brotes de novedad:

• El deseo de "*nacer de nuevo*", -desde la lógica de la encarnación (NMI, 52) y la súplica al Espíritu para que así sea (refundación);

• La fascinación que hoy ejerce sobre la vida consagrada la figura de *Jesús,* que en la cruz manifiesta en plenitud la belleza y el amor de Dios (VC, 24) y su *Evangelio* (alianza);

• La centralidad de la "*lectio divina*", en la que proclamamos, meditamos, compartimos, oramos desde la vida y la historia la Palabra de Dios (obediencia);

• El eje de la *misión* realizada según nuestros carismas particulares y compartida, que excita nuestra imaginación y nos lanza a iniciativas nuevas, audaces, proféticas, fronterizas en el ámbito del anuncio de Jesucristo a través de la inculturación, el diálogo interreligioso e interconfesional, la inserción desde la opción por los últimos y excluidos, las nuevas formas de comunicación: misión y opción por los pobres (pobreza).

• La búsqueda de una *comunión y comunidad* basada en relaciones profundas, inclusivas; la extensión progresiva de la vivencia comunitaria a la parroquia, la diócesis, la ciudad, la sociedad, la humanidad (celibato y comunidad).

• La necesidad de una *nueva espiritualidad* que integre lo espiritual y lo corporal, los femenino y lo masculino, lo personal y lo comunitario, lo natural y lo cultural, lo temporal y lo escatológico, lo intercongregacional e intergeneracional y nos acompañe en todo lo que vivimos y hacemos;

• El tránsito de una vida consagrada que huye del mundo a una vida consagrada *encarnada y testigo* de trascendencia.

II. TRAS LAS HUELLAS DE LA SAMARITANA Y EL SAMARITANO: SEGUIMIENTO Y APRENDIZAJE

"Si conocieras el don de Dios" (Jn 4, 10)
Mira que estoy a la puerta y llamo (Apc 3,20)

El deseo de responder a los signos de los tiempos y de los lugares nos ha llevado a describir la vida consagrada como "pasión": pasión por Cristo, pasión por la humanidad. Tal estado espiritual es más un punto de llegada que un mero sentimiento inicial. Es, sobre todo, un camino de pasión creciente.

"Yo soy el Camino" (Jn 14,6) nos dice Jesús:

• Él nos amó y se entregó por nosotros. Su pasión precede a nuestra pasión. Su amor apasionado al Abbá se tradujo en pasión por la humanidad.

• Movido por la compasión divina, asumió nuestra sed, nuestras heridas, nos amó sin discriminación, hasta convertirse en nuestro buen Samaritano y en el Esposo, que entrega la copa de la nueva Alianza, su sangre derramada, su mismo Cuerpo inmolado.

• Desde su Cruz, Jesús "atrae a todos hacia sí" (Jn 12, 32-33). Y nosotros hemos experimentado su seducción

En el *camino del seguimiento* el Maestro

• Nos va seduciendo, siempre más;

• Nos va configurando a su imagen y semejanza;

• Nos va introduciendo poco a poco en su misterio y en su misión (como a la Samaritana);

• Nos enseña a transformar nuestra pasión en gestos de compasión (como el Samaritano).

• Nos redime de nuestras ambigüedades, infidelidades ante el poder, el tener y el sexo;

• Nos aconseja interiormente a través de su Espíritu y nos fortifica en el combate (Apc 2-3).

En la *escuela del seguimiento*:

• La samaritana y el samaritano se convierten para nosotros en mistagogos de una contemplación comprometida y de una misericordia contemplativa;

• En los dos se integran armoniosamente contemplación y acción: la samaritana experimenta a Jesús y va a anunciarlo; el samaritano descubre en el prójimo, que sufre, el rostro de Dios y lo socorre.

III. "HAZ LO MISMO Y VIVIRÁS": HACIA UNA NUEVA PRAXIS

1. Actitudes nuevas: Siete virtudes para hoy

El seguimiento de Jesús que intentamos realizar como vida consagrada en nuestro tiempo, suscita en nosotros unas nuevas actitudes, que queremos denominar simbólicamente "siete virtudes para hoy". Las entresacamos de las ricas aportaciones de los grupos de trabajo, con el temor de no haber incluido todas. Ellas nos capacitarán –como nos ha sugerido el Papa en su mensaje- para saciar la sed, vendar heridas, ser bálsamo de las llagas, colmar

los deseos de alegría, de amor, de libertad y paz de nuestras hermanas y hermanos (Cf. Juan Pablo II, *Mensaje al Congreso*, n.3)". Desde ellas asumimos el rostro nuevo de una vida consagrada "sacramento y parábola del Reino de Dios".

- Profundidad: discernimiento evangélico, autenticidad
- Hospitalidad y gratuidad
- No violencia y mansedumbre
- Libertad de espíritu
- Audacia y capacidad creadora
- Tolerancia y diálogo
- Sencillez: valorizar los recursos pobres y pequeños

2. Convicciones: para decidirse a caminar

Los temas de los grupos de estudio abarcaban 15 argumentos que, en su conjunto, constituyen una reseña de los signos de vitalidad o de los bloqueos que la VC experimenta hoy. De las síntesis presentadas en asamblea y entregadas a los participantes surgen convicciones y líneas de acción. Comencemos por las convicciones:

1. Hace falta una transformación estructural de nuestra vida y de nuestras obras. Se necesitan estructuras más ágiles y simples, comunidades abiertas y acogedoras para globalizar una solidaridad "compasiva" y una red de compromisos por la *justicia*, al servicio de una cultura de la paz a fin de que los pobres puedan ser escuchados.

2. *El diálogo con las culturas* pertenece a lo más genuino de la misión de la VC. Entre los signos de vitalidad de la VC en el mundo hay que señalar: el crecimiento de congregaciones multiculturales e internacionales; la insistencia mayor en la formación en la cultura de origen. El mismo congreso ha sido una expresión de esta apertura, comunión y participación. Existen, asimismo, obstáculos a la inculturación, entre los cuales uno de ellos sería la dificultad para expresar el elemento afectivo en el culto y en las diversas expresiones de la fe.

3. Los pobres, las culturas y *las religiones* constituyen el objeto de un triple diálogo que la VC debe llevar adelante. En muchos contextos se percibe el cristianismo como extraño, como una religión de importación. La fragilidad de nuestra fe, nuestras heridas, el espíritu de dominación son obstáculos al diálogo, así como el fundamentalismo difundido en muchas zonas culturales y religiosas. El diálogo tiene que llegar a ser una opción y un estilo de vida. Nuestras comunidades deben ser lugares de reconciliación y de perdón.

4. *El arte y la belleza* son iconos para todas las culturas. Los artistas ayudarán a las comunidades de VC a contrarrestar la mentalidad consumista, a crear espacios marcados por la belleza para la oración, a encontrar símbolos nuevos, a contar historias nuevas a los hombres y mujeres que escuchan. Esta comunicación de la belleza hará nacer la alegría y la vida en medio de la violencia y de la muerte.

5. Tenemos que cambiar nuestra mentalidad sobre *la comunicación*. Debemos saber correr riesgos, tanto dentro de la Iglesia, donde a veces estamos divididos o censurados, o somos demasiado clericales, como fuera, en relación con el mundo de los medios de comunicación. Tenemos que formar religiosos y religiosas especializados en este campo, alentar a los que trabajan en él, colaborar entre nosotros para aportar recursos, y trabajar en estrecho contacto con laicos competentes. Hace falta interactuar con los medios de comunicación de manera creativa, dispuestos a responder y no huir de las verdaderas preguntas. Tenemos que tener el valor de mostrarnos como somos realmente, con nuestros valores y nuestras debilidades, y hablar un lenguaje que la gente de hoy pueda entender.

6. Nos atrevemos a lanzar algunas propuestas: poner de relieve en nuestras vidas la primacía de la Palabra de Dios; revisar nuestro estilo de vida y nuestras obras a partir *de los pobres*; saber vivir en la precariedad; promover la presencia de la VC en los foros mundiales y en los organismos de decisión, como las Naciones Unidas, en los que se decide el futuro de la humanidad; hacernos presentes allí donde la vida está más amenazada.

7. *El celibato consagrado* conduce a una relación más profunda con Cristo y a compartir el amor con los otros. Para nosotros el celibato es una opción libre, es una llamada, un modo sano y equilibrado de vivir nuestra sexualidad. Hoy nos sentimos bien con nuestro cuerpo,

con nuestros sentimientos, con nuestras emociones. Como el anciano Nicodemo, creemos que hemos nacido de nuevo. La opción de nuestra castidad resplandece más cuando mostramos que nuestro camino se orienta hacia el reino de Dios.

8. Tenemos que hacer de la *Biblia* nuestra compañera de camino y encarnarla en nuestro ministerio. Para llegar a un auténtico discernimiento comunitario es necesario orientar nuestra vida en la Palabra, dándole más espacio en lo cotidiano; el ejercicio de la lectio divina debe llegar a ser el elemento de transformación de nuestro estilo de vida.

9. Al hablar de la *sed de Dios* nos damos cuenta que tocamos un tema fascinante. Nuestra experiencia de Dios es la de un Dios encarnado. Para hacer surgir esta experiencia es necesario modificar nuestras estructuras internas y volver al amor esponsal, radical por Cristo. Es necesaria una formación humana, personalizada, un estilo crítico de pensamiento, una educación al diálogo, que conduce a la transformación personal, a mirar el mundo y la vida con una mirada de fe. Es preciso también aprender a compartir la experiencia de la fe.

10. F*ormación permanente* quiere decir, sobre todo, la disposición activa e inteligente de la persona espiritual para aprender de la vida durante toda la vida. La formación permanente comporta distintos niveles: el individuo, la institución e intervenciones ordinarias y extraordinarias. La formación permanente ha de organizarse en torno al modelo de integración, teniendo en el triduo pascual su proceso de referencia. Hacen falta formadores y comunidades capaces de acompañar a las personas en los momentos de crisis.

11. Somos testigos de un pluralismo creciente, que es un proceso irreversible. La actualización y la adaptación de las estructuras han de concebirse como un proceso de transformación continua. Debemos promover *una espiritualidad de comunión, intensificar los esfuerzos de colaboración intercongregacional.* Hay que pedir, además, modificaciones en el Derecho canónico para una igualdad efectiva en los institutos entre los miembros clericales y los que no lo son.

12. En particular, los jóvenes tienen sed de vida comunitaria, como expresión de la misión, y como lugar del intercambio de fe y de

relaciones profundas. En cambio, hoy algunos religiosos que viven en la comunidad como en un hotel. Nuestras actuales *estructuras de gobierno* reflejan los tiempos en los que el número de los miembros de la comunidad era elevado, y no responden a las exigencias de hoy. Todo instituto debe continuar promoviendo la formación permanente a fin de que se llegue a una vida comunitaria más humana y significativa. La comunidad debe ser abierta y acogedora.

13. *Los laicos* nos hacen descubrir que nuestros carismas son dones para todos los cristianos, para la Iglesia y para el mundo. Más allá de nuestras debilidades y de nuestro envejecimiento, el Espíritu suscita una nueva fecundidad. Hay que desarrollar la eclesiología de comunión y los fundamentos teológicos de las relaciones entre religiosos y laicos. Ello supone: incrementar la formación conjunta de religiosos y laicos; favorecer la misión compartida y el vínculo con la iglesia local; asumir estructuras flexibles, compartir las experiencias entre congregaciones sobre este aspectos.

14. La unidad de nuestras congregaciones surge indudablemente de una visión común, pero se sostiene a través de una red de relaciones que crean unidad y derriban barreras. Queda aún mucho camino por andar hasta que las mujeres asuman realmente su papel en la sociedad y en la iglesia. Llevar un grupo a una decisión compartida es un arte difícil. Para mantener viva la pasión en los miembros de la comunidad los *superiores* han de ser testimonio de una experiencia de consagración marcada por el entusiasmo y las fuertes convicciones. Si el amor y la creatividad caminan tomados de la mano, nuestro camino será estimulante.

15. La VC da a *la iglesia* local catolicidad y apertura a la universalidad. Nosotros contribuimos a ampliar los horizontes de la Iglesia. A 25 años de la "Mutuae Relationes" tenemos que continuar el diálogo eclesial en todos los niveles; desplegar un esfuerzo mayor para armonizar los planes congregacionales con los planes pastorales diocesanos; es importante formarnos para el diálogo entre laicos, religiosos, religiosas, clérigos; la VC debe ser experta en comunión. Lo cual presupone una fuerte llamada a la vida comunitaria.

3. Acciones

Durante el Congreso hemos reflexionado ampliamente sobre la situación de la vida consagrada en las diversas áreas del mundo. Los grupos de trabajo han señalado pistas de acción para enfrentar los desafíos del momento

presente. Hubo bastante creatividad; creatividad que tiene que estar presente y activa en nuestras comunidades, provincias o Institutos religiosos.

Ha sido un hecho sin precedentes, el que mujeres y hombres de la vida consagrada de todo el mundo, de diversas culturas y lenguas, hayamos podido dialogar, debatir y proyectar juntos sobre el presente y el futuro de nuestra vida y misión. Por eso, las perspectivas ofrecidas y las acciones propuestas tienen un valor muy especial. Cada Instituto religioso está llamado a identificar las acciones que tiene que llevar a cabo para encarnar la pasión por Cristo y por la humanidad.

Deseamos que el acontecimiento de este Congreso, no solo en su discernimiento, sino también en su método y en su propuesta, sea como un nuevo punto de partida en la bella aventura del seguimiento de Jesús en nuestro tiempo.

IV. ADONDE EL ESPÍRITU NOS LLEVE

"El que tenga sed, que se acerque, y el que quiera, reciba gratis agua de vida" .(Apc, 22,17)

Al concluir el Congreso podemos proclamar que el Espíritu nos ha confortado y nos ha abierto nuevos horizontes. Aunque Él es imprevisible como el Viento y no sabemos de dónde viene ni hacia dónde va, hemos escuchado el murmullo de su voz en la voz de los signos de los tiempos y de los lugares, que hemos procurado discernir con una común fe orante.

Como María y su esposo José, hemos comprendido que para seguir a Jesús hay que vivir abiertos a Dios y cercanos a las necesidades del prójimo; disponibles siempre frente al Dios de las sorpresas, cuyos caminos y pensamientos no son los nuestros (Is 55,8-9).

La celebración del Congreso ha terminado pero no sus implicaciones y exigencias. Ellas comienzan ahora. Es responsabilidad de todos -UISG, USG, Conferencias Nacionales de Religiosas y Religiosos, Comunidades y personas consagradas-, el traducirlas en actitudes, iniciativas, decisiones y proyectos. Un modo de entender y vivir la vida consagrada que dio frutos abundantes en el pasado, está cediendo el paso a otro más en sintonía con lo que ahora nos pide el Espíritu. "No tenemos solamente una historia gloriosa para recordar y contar, sino una gran historia que construir ¡Pongamos los ojos en el futuro, hacia el que el Espíritu nos impulsa para seguir haciendo con vosotros grandes cosas!" (VC, 110).

Quizás más que en otras épocas experimentamos nuestras pobrezas y limitaciones. En medio de ellas resuena la voz del Señor: ¡no temas, yo estoy contigo! Esta certeza renueva nuestra esperanza que se apoya en la bondad y en la fidelidad del "Dios de la Esperanza que nos llena de alegría y paz en la fe, para que abundemos en ella por la fuerza del Espíritu Santo" (Rom 15,13). Él es nuestra esperanza y "la esperanza no quedará confundida" (Rom 5,5).

Violencia y Ética

Juan Carlos SCANNONE S.J.

El siglo XXI, que se inició hace poco, continúa y acrecienta las violencias personales y sociales del siglo XX: exclusión, injusticia y miseria estructurales, dominación cultural, criminalidad urbana, opresión de la mujer, guerrilla, depredación ecológica, etc. Aún peor, apenas comenzado el nuevo milenio, se está ya propugnando una nueva guerra global, que aparentemente no respeta ningún derecho humano y que está siendo absolutizada por ambos lados: lucha entre un terrorismo que recurre hasta el suicidio, con tal de destruir al enemigo, y una "guerra preventiva" que no admite neutrales y ha sido emprendida según el espíritu del lejano oeste como una especie de cruzada contra el "eje del mal".

Por otro lado, la humanidad -a través de los sufrimientos del siglo XX- que, al menos parcialmente, pueden ser simbolizados por las víctimas de dos guerras mundiales, la *Shoah*, el *gullag*, los "desaparecidos" en el Cono Sur, etc., ha ido tomando conciencia -al menos teórica y, no pocas veces, también práctica- de los *derechos humanos* (de todo y cada hombre y mujer, por el mero hecho de serlo). Así es como ha ido revalorizando tanto el Estado de *derecho* -aun el Estado *social* de derecho-, como también una *ética* elemental mundial, que -con justificaciones teóricas diferentes-, sostiene con todo una pretensión práctica *universal*.

Dentro del clima influido por ambos hechos -de signo negativo el primero, y positivo el segundo-, voy a plantear ahora la *cuestión ética de la violencia*, en general, pero sobre todo referida a América Latina. Lo hago *filosóficamente*, aunque con una filosofía consciente de su diálogo con la fe, y teniendo en cuenta que quienes participamos en este Seminario, pertenecemos a la *vida religiosa* latinoamericana.

La primera sección de mi ponencia expondrá brevemente los *presupuestos* de carácter *ontológico y semántico*. Allí explicitaré *en qué consiste y cómo se define* para mí la violencia. La segunda parte es de índole *antropológica;* pues mostrará la estrecha relación de la violencia con lo *humano*, tanto en el nivel personal como en el social. En ese contexto contrapondré dos concepciones tanto míticas como reflexivas del hombre: una fundada en el *conflicto* y, la otra, en la *comunión originarios*. Como se ve, se trata de otro tipo de presupuestos de la ética de la violencia, esta vez de tipo *antropológico*.

La siguiente parte de la exposición estará dedicada a la *ética de la violencia*, cuyos planteos -tanto teóricos como prácticos- en lo interpersonal y en lo socio-estructural, corresponden a ambas concepciones antedichas del hombre. Ello me llevará a explicitar escuetamente la cuestión de la *ética de las instituciones,* a fin de explicar la así llamada *violencia institucionalizada*. Asimismo tocaré el problema de la interrelación dialéctica entre justicia y amor en cuanto ambos superan la violencia, pero no pueden ni deben prescindir uno del otro.

Por último, una sección final del trabajo abordará -dentro de una reflexión ética sobre la *praxis existencial e histórica-*, *estrategias de lo humano*, es decir, caminos éticos viables para ayudar a salir de la situación actual de violencia en nuestra América. De ese modo podremos ir orientándonos hacia una cada vez mayor *justicia y amor sociales* entre nosotros y con los otros.

1. BREVE ONTOLOGÍA Y SEMÁNTICA DE LA VIOLENCIA

Según Paul Tillich *(cf. Love, power and justice)* el *poder* es constitutivo de todo ser. Se trata -para los seres contingentes- de poder *permanecer* en el ser y *actualizarse* a sí mismos ante la constante amenaza de no-ser. Por ello el poder -así entendido- está íntimamente conectado con el que Spinoza llamó *conatus essendi* (el deseo de ser y el esfuerzo por ser frente al eventual dejar-de-ser). Tal poder se manifiesta hacia dentro y hacia afuera como *fuerza,* a saber, la potencia activa que cada ser tiene en *sí mismo* y con la cual *afecta a los otros seres.*

En cuanto tales, el poder y la fuerza no son necesariamente violentos; lo son cuando la auto-afirmación propia de un viviente *impone a otros* vivientes una *coerción* que los disminuye, coarta o trunca en su existencia, vida y poder, a fin de *subordinarlos* a las *propias* necesidades vitales. Así es como, por ejemplo, la vida biológica de vegetales y animales se nutre de materia ajena para generar la propia energía. Como se ve, de suyo violencia y coerción no implican necesariamente desorden.

Pero en el mundo humano, por ser el hombre esencialmente *racional, libre, comunitario y social* se le plantea no sólo la cuestión de si una eventual violencia es o no *justa*; sino también la tendencia y tentación *radical* de *usar* a las otras personas como *meros instrumentos*, empleando la fuerza para violentarlas, ya sea inmediatamente, ya sea en forma mediata -a través de instituciones-, a fin de asegurar la propia auto-afirmación en el ser. Aún más, el hombre, por ser racional y libre, no pocas veces lo hace -a diferencia de los animales- *para extender hacia lo infinito* (un falso infinito) su propio poder.

Una de las pensadoras políticas que más ha remarcado la diferencia entre el auténtico *poder* -ya no ontológico sino político- y la *violencia* es sin duda Hannah Arendt. Para ella el primero consiste en el *"actuar y querer juntos"* interhumano de una comunidad de hombres y mujeres libres; mientras que la violencia violenta y viola las libertades y, en consecuencia, la justicia. Con todo, para responder mejor a las cuestiones éticas mencionadas de la elección *libre, la radical tentación al mal y la justicia*, es conveniente que pasemos antes por la mediación de la antropología.

2. LAS ANTROPOLOGÍAS DE LA VIOLENCIA Y DE LA DONACIÓN

2.1. EL HOMBRE, LA FINITUD Y LA VIOLENCIA

Para Paul Ricoeur el hombre no es por esencia -sino libre e históricamente- culpable, pero sí es constitutivamente *lábil*. Su fuerza y su debilidad consisten en que es espíritu encarnado, es decir, conjuga en sí la *finitud de la carne* (y. por ello el "ser para la muerte") con la *apertura al infinito* (del ser, la verdad, la felicidad, el bien). Por ser limitado experimenta la *penuria,* el *miedo y* la *rivalidad* con otros, fuentes eventuales de violencia y violación; pero por su deseo de infinito, le es posible el amor gratuito de lo que vale por sí y no sólo para su propio beneficio.Pues dicha *desproporción* entre finitud e infinitud le permite al ser humano, o bien trascenderse y trascender todo lo finito, a fin de responder a la interpelación del Infinito, que lo convoca en, a través y más allá de lo finito; o bien por lo contrario, le permite proyectar su ansia de infinito en algo finito -en una cosa o en sí mismo-, convirtiéndolo o convirtiéndose así en *ídolo*. En el primer caso el dinamismo que lo mueve es el *amor* desinteresado, que busca una respuesta ética responsable hasta el propio sacrificio ante el llamado creador del Infinito personal en y por medio de los otros. En el segundo caso, se trata en cambio del "propio amor, querer e *interés*" (para emplear la expresión de San Ignacio de Loyola) auto-absolutizados hasta la violencia contra otros, al servicio incondicionado de su ídolo (muchas veces su propio yo), quien -como todo ídolo- exige sacrificios humanos.

Ambas actitudes posibles se expresan no sólo en *protorrelatos* religiosos sino también en *teorías filosóficas opuestas.* Así es como, en el nivel de las religiones no pocas veces se considera al caos como lo primero y al consiguiente *conflicto* de dioses y hombres como primordial y creador (aunque nunca *"ex nihilo"*), hasta hacer de "la guerra el padre de todo" (Heráclito). Por otro lado las religiones bíblicas reconocen *al amor, la donación y la comunión* como el origen primero -aun unitrino-, a través del don gratuito de la creación del mismo ser (*ex nihilo*), don llevado en el cristianismo "hasta el extremo" de la *kénosis* divina en la muerte redentora, y de la *nueva* creación *por gracia*, extremadamente *sobreabundante* con respecto a la primera. Sin embargo este protorrelato del amor creador de "lo que vio que era bueno" y del hombre "a su imagen y semejanza", se combina con el de la *presencia y tentación del mal, previas* a la libre decisión humana, representadas en la narración bíblica por la serpiente y -para nosotros- asimismo por Adán y Eva.

Según John Milbank también las filosofías y las ciencias humanas presuponen sus propios protorrelatos, es decir, una *precomprensión del hombre y la sociedad* humana, aunque llevada a la reflexión y basada en argumentación, que intentan ser críticas. De acuerdo a ese autor las teorías -filosóficas y científico-sociales- de la modernidad (el paleo y neoliberalismo individualistas, sea del *homo homini lupus*, sea de la pura competencia del mercado; la dialéctica hegeliana o marxista de la *negación de la negación*; el positivismo de la *diosa razón* y de la *supervivencia del más fuerte*, etc.) continúan la línea heraclitea del conflicto como fundante. De ese modo dan un lugar privilegiado a la violencia, o bien considerándola fuente de vida, de selección y de desarrollo de la vida, o bien, tomándola como dato primero irreductible, suponiendo que sólo puede ser controlada y hasta regulada, pero nunca radicalmente superada.

Aún más, la reflexión no dejó de plantearse la proclividad humana a la violencia y el mal, de la que hablan los mitos. Así es como tienen entrada en la filosofía la *"alienación"* (Hegel, Marx), la *"inautenticidad"* (Heidegger), el *"siervo albedrío"* (Ricoeur), la *"espontaneidad egoista"* (Lévinas) y -en forma aún más profunda e inescrutable- el *mal radical* de la misma libertad, en cuanto está *inclinada* (¡no necesitada!) al mal, sin perder con todo su innata disposición al bien (Kant); para no hablar de la concepción tanto teológica como filosófica del *pecado original* (San Agustín).

2.2. FILOSOFÍAS ACTUALES DE LA DONACIÓN

En cambio, "más allá de la modernidad", se (re)plantean hoy comprensiones filosóficas y teórico-sociales de lo humano que vuelven a reconocer -como ya antes lo hiciera la filosofía cristiana patrística y medieval- un lugar *originario* a lo que se ha llamado *la lógica y la economía del don*. Aunque lo hacen sin olvidar ingenuamente la realidad del mal radical y de la violencia injusta en sus distintas formas.

En este contexto dejaré de lado lo referente a las ciencias del hombre. Sólo mencionaré, como ejemplos indicativos, "la economía del don" estudiada en antropología cultural por Marcel Mauss y sus seguidores, la "economía popular de la solidaridad", investigada empíricamente y planteada teóricamente como alternativa al neoliberalismo, por Luis Razeto y por la economía social, la "sociología del amor" de Luc Boltanski, etc.

En filosofía, *la superación de la modernidad* ha desembocado, por un lado, en el "pensamiento débil" postmoderno -continuador de la "violencia ontológica" de Nietzsche y su voluntad de poder; pero, por otro lado, en la interpretación de la *facticidad* no *nihilísticamente* como *mero* hecho gratuito o como absurda, sino en cuanto *don* gratuito, referido no pocas veces, aunque no siempre, explícitamente a Dios.

Así es como ya el segundo Heidegger habla del *don* del ser y el tiempo al hombre en cuanto éste es el *ahí del mismo ser*. Ricoeur afirma que no es el "yo" quien *pone* al ser con su acto de pensar, sino que el ser se *le da al pensamiento*, se le dona *sobreabundantemente* en y por el lenguaje -especialmente simbólico y poético-, constituyendo al hombre como *sí mismo* y aun abriéndole la comprensión del don de Dios. Lévinas se refiere a la *interpelación del rostro del otro* como don ético originario, gracias al cual el hombre no es ante todo un "yo" en nominativo -como en la modernidad-, sino un *"me"* en el acusativo del "¡he*me* aquí!" como respuesta ética responsable al otro como otro, hasta la substitución por él. Y así encuentra tanto en el rostro interpelante del otro -sobre todo, del pobre- como en dicha respuesta ética al mismo, la *huella* de Dios.

Ese nuevo "giro" de la filosofía actual revierte y supera el giro copernicano de la modernidad, y es considerado por algunos -críticamente- como un "giro teológico" de la filosofía, en especial, de la fenomenología francesa. Según mi opinión, tal viraje encuentra por ahora su mayor radicalización en Jean-Luc Marion, con su fenomenología de la donación entendida como filosofía primera. Para ella el hombre no es ya "sustancia pensante" o "sujeto" en la relación de dominación (especulativa o práctica, empírica o trascendental) "sujeto-objeto".

Ni siquiera se trata meramente del "ahí del ser", o del mero "sí mismo" (comprendido sea reflexivamente, como en Ricoeur; sea en un acusativo de respuesta ética, como en Lévinas). Para Marion el "yo" del hombre se declina ante todo en dativo, pues él es el donatario, (co)donado (adonné), destinatario y testigo de la donación. Ésta se descubre en su exceso y sobreabundancia sobre todo en los que dicho autor denomina *fenómenos saturados* (saturados de intuición y donación de sentido), entre otros: el acontecimiento histórico, la obra de arte, el cuerpo propio, el rostro del otro, pero también las *hierofanías* y aun la *revelación* de Dios en Jesucristo. Claro está que nuestro autor intenta estudiarla a ésta filosóficamente, sólo en su *posibilidad* fenomenológica, dejando el tratamiento de su *realización efectiva* a la teología.

En nuestra América, la *filosofía latinoamericana de la liberación* -sin la radicalidad del método fenomenológico de Marion-, ya había planteado *avant la lettre* un necesario complemento a la filosofía de éste. Pues, en primer lugar, interpretó *social y estructuralmente* la ética levinasiana y, por lo tanto, la donación comprendida desde los rostros de los otros. La comprendió como interpelación incondicionada de los *pobres y estructuralmente empobrecidos* y, actualmente, de las víctimas de la *exclusión estructural* "en la época de la globalización y la exclusión" neoliberales (Enrique Dussel). Y, en segundo lugar, a partir de dicha interpelación y donación, fundó la *praxis des-interesada de liberación* y la *creación de nuevas instituciones* justas y solidarias según una *lógica del don, la gratuidad y la com-pasión*. Esa lógica, sin embargo, no deja de lado la contribución de otras lógicas y estrategias, como la *dialéctica* de negación de la negación (es decir, negación de la opresión y la exclusión), aunque la *supera y la transforma* desde la gratuidad del *don* (y aun del *perdón)*.

Así fue posible para el filosofar latinoamericano actual plantear la comprensión filosófica del hombre desde la *gratuidad y la "nostridad"* (es decir, la comunidad ético-histórica del "nosotros"), sin negar por ello ingenuamente el hecho bruto de la violencia, la injusticia y el conflicto, aun social y estructural. Pero -como lo diré más abajo-, sólo según una lógica y una estrategia dialógicas de gratuidad (*anadialéctica)*, es posible el camino de superación de la violencia.

3. ÉTICA DE LA VIOLENCIA

3.1. MORALES Y ÉTICAS DEL INTERÉS PROPIO Y DE LA GRATUIDAD: SUS RELACIONES OPUESTAS CON RESPECTO A LA VIOLENCIA

A los dos modelos de antropología simbólica y reflexiva arriba mencionados, el del *propio interés* y el de la gratuidad, corresponden dos tipos opuestos

de *moral vivida* y de *ética* filosófica. El primero está de hecho orientando el proceso histórico actual de globalización excluyente de las mayorías, el segundo -ante las graves consecuencias que así se generan- intenta *reorientarlo* hacia un mundo global más justo y más humano. La Comisión "Justitia et Pax" del episcopado francés los simbolizó a ambos en las figuras bíblicas opuestas de la torre de *Babel y de Pentecostés*. La primera muestra cómo la *soberbia dominadora* y *uniformizante* lleva a la desintegración humana y a la desinteligencia mutua de las lenguas, hasta la guerra. La segunda, en cambio, representa la paz mediante la unidad de *comunión en el respeto de las diferencias* de lenguas y culturas.

3.1.1. LA ÉTICA DEL UTILITARISMO PALEO Y NEOLIBERAL

El primer tipo de ética (vivida y reflexiva) se ha concretado sobre todo en el *"utilitarismo"*, que es la expresión teórica justificadora tanto del individualismo y liberalismo clásicos, especialmente en la versión de Hobbes, como también del actual neoliberalismo, aunque éste generalmente no tenga pretensiones filosóficas. Sin embargo, detrás de su concepción del mercado como *autorregulado y regulador* de toda la vida social, están supuestas y, frecuentemente, se esconden una comprensión individualista del hombre y una concepción utilitarista de la ética.

Ésta se funda así en el *interés individual* o colectivo y supone el carácter *originario de la violencia* (Hobbes). Las instituciones y el derecho se remiten entonces a un mero *contrato social* -que es del interés propio de cada individuo- a fin de superar el estado "de naturaleza" del todos contra todos y del predominio de la fuerza bruta. El *Estado* -resultante de dicho contrato- es reconocido entonces como el exclusivo detentor del poder de coerción y de guerra, por lo tanto del uso -considerado justo, porque según el derecho positivo- de la fuerza y la violencia, a fin de guardar el orden institucional e internacional. Pero frecuentemente se trata del "orden" del *status quo*, es decir, del *desorden*.

Por ello la violencia reaparece así continuamente, por ejemplo, en forma de absolutización de la *competencia* (contracara liberal de la dialéctica marxista de la *lucha de clases*) o en distintas figuras de la *"seguridad nacional"* o internacional, hasta el terrorismo de Estado o la *"guerra preventiva"*. Aún más, suele enmascararse *ideológicamente* en forma de *violencia institucionalizada* -aun del mismo Estado sobre los ciudadanos, o contra otros Estados-, *so capa* de defender valores como las instituciones del Estado mismo, la libertad (de personas y grupos, la del mercado, etc.), la propiedad privada, la seguridad de individuos, de naciones, de la comunidad internacional, etc.

3.1.2. CONTRIBUCIONES ÉTICAS DE LAS FILOSOFÍAS GRIEGA Y MEDIEVAL

La segunda tradición se abreva en distintas fuentes, tanto helénicas como cristianas y modernas. Ya la antigüedad clásica afirmaba que el *bien honesto vale por sí*, y por ende no se puede reducir al *bien placentero o al bien útil* (Platón), diríamos hoy: al propio interés. Así es como para la ética de Aristóteles la *recta razón* -característica esencial humana- tiende al *fin último*, a saber a la actualización total e integral de lo humano en cuanto tal (la felicidad, que supone la virtud), comprendida esta última también en su dimensión *social y política* como realización del *bien común*. Por ello dicha razón (ética y ético-política) *trasciende* intrínsecamente la racionalidad utilitarista medios-fines (empíricos) y supone la *amistad social* entre los ciudadanos de la *polis*; aunque ella no se extiende, sin embargo, a los que no lo son, v.g. a los extranjeros y los esclavos.

Con todo, en la filosofía antigua se afirman la *justicia* (Platón) y la prudencia (Aristóteles) como componentes -modernamente diríamos: *formales*- de toda virtud moral y, por ello mismo, se condena toda violencia injusta. La comprensión ética cristiana, asumiendo esa herencia griega, la recomprende reconociendo a Dios como *fin último* y *bienaventuranza total* del hombre, y a todo hombre, por el mero hecho de serlo -aunque sea esclavo-, como su *imagen y semejanza*. Por consiguiente se le debe a todo y cada hombre no sólo justicia -aun social y política-, sino también *amor*, preferencialmente a los sufrientes y más débiles, con respecto a quienes el amor se transforma en *misericordia*. Además, el *bien común, la paz y la comunión social* de la ciudad terrena son reconocidos como exigencia, imagen, anticipo y preparación de la ciudad de Dios.

3.1.3. UNA MODERNIDAD NO UTILITARISTA: LA ÉTICA DE LA PERSONA SEGÚN KANT

Kant, sacando las consecuencias de esa tradición, a la par que *secularizando* la comprensión cristiana del reino de Dios, trata en su ética sobre el "reino de los fines en sí, cuya cabeza es Dios", en el cual cada persona humana es concebida como *"fin en sí"*, personificando así el "bien en sí" o bien honesto de Platón. Por lo mismo, el imperativo ético (categórico) va a consistir en "tomar a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de todos y cada uno de los otros, nunca como puro *medio*" (es decir, como *mero* útil o instrumento) "sino siempre también como *fin*". De ahí que Kant reconozca explícitamente - quizás como nunca hasta entonces- el valor *incondicionado* de la persona humana sólo por serlo, aun *antes* de haber aceptado la existencia de Dios. Y

afirme la *dignidad absoluta* de su *libertad* por el solo hecho de ser persona, prescindiendo de sus caracteres empíricos: riqueza, poder, ciencia, edad, nacionalidad, religión, cultura, raza, género, etc.

A la persona se le debe entonces el único sentimiento que para Kant no es pasional: el *respeto*, que él considera como la forma racional del amor. De ese modo el filósofo de Königsberg estaba proporcionando una fundamentación estrictamente *racional* al reconocimiento de los *derechos humanos*, y las bases de lo que él mismo denominó "paz universal". Y derivaba entonces filosóficamente las consecuencias *jurídicas y políticas* -aun en el orden *internacional*- de la concepción cristiana del hombre. Pues, como lo dirá luego Antonio Rosmini, todo derecho no es sino la mediación temática del "derecho subsistente", que es la persona humana misma. (Cozzoli 988). A pesar de todos sus méritos, la ética kantiana adolece todavía, además de otros defectos, de racionalismo e individualismo. Entre los intentos actuales de superarlos sin renunciar a sus aportes, sólo retomaré algunos ya mencionados más arriba: Lévinas, la filosofía latinoamericana de la liberación y Paul Ricoeur.

3.1.4. EL ROSTRO ÉTICO DEL OTRO SEGÚN EMMANUEL LÉVINAS

Para Lévinas la paz -el *cara a cara ético* con el otro y con los otros- es metafísicamente anterior a la guerra y a la lucha política por el poder. La primera palabra que nos convoca éticamente desde el *rostro del otro* -sobre todo "del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda"- es el mandamiento "¡no matarás!", que podríamos traducir en nuestro contexto como: "¡no ejercerás violencia!".

Pero para nuestro autor dicha interpelación no se limita a lo meramente negativo, sino que nos convoca a responder *responsablemente al otro,* hasta la *sustitución por él*. Es decir, que su llamado ético -muchas veces mudo- nos exige más que meramente la no violación de sus derechos y más que sólo el respeto incondicionado. Pues nos urge el amor responsable y efectivo por el otro, llevado hasta ponernos a su servicio y sacrificarnos por él. Ello incluye asimismo nuestra disposición para escucharlo y ser enseñados por él.

3.1.5. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Por eso la filosofía de la liberación latinoamericana, cuando interpretó a Lévinas en clave no sólo ética sino también *histórica, social, estructural y conflictiva*, puso su punto de partida en la interpelación *ético-histórica* de los pobres. Éstos convocan a servirlos -aun por medio de la praxis teórica de la filosofía-, y a aprender -también como filósofos- de su *sabiduría popular.*

Pero como se trata de una interpelación y una respuesta práxica en un contexto histórico y social que es estructuralmente conflictivo, dicha praxis (aun teórica) debe serlo de liberación *humana integral*, también social, económica y política, no sólo *de* y *para* los pobres sino *con* y *desde* los pobres. De ellos aprende el filósofo en un *intercambio mutuo* de saberes -respectivamente, sapiencial y reflexivo- específicos e irreductibles entre sí. Aún más, debido a la situación conflictiva y violenta, dicha opción -como en el caso ejemplar de Ignacio Ellacuría- puede llevar al filósofo hasta el servicio extremo del martirio por la paz y la justicia para todos. Como él lo decía, se trata no sólo de encargarse de la realidad, sino también de cargar con ella, en su caso, con la realidad de la violencia física y estructural injusta que él denunciaba y combatía, usando aun el instrumental conceptual, crítico y desideologizador de la filosofía.

Quien ha desarrollado más una ética desde América Latina en la perspectiva de liberación es Dussel. Así es como considera los distintos tipos de violencia (entre géneros, pedagógica, política, etc.), sobre todo *sistémica*, para superarla ético-históricamente. Para él la ética tiene tres componentes *fundantes*, a saber: 1) un principio *material* (o de verdad y contenido): la vida *humana*, la cual es y debe ser, en cuanto humana, *digna*, en su integralidad al mismo tiempo *material y espiritual, personal, social y cultural.* 2) Pero ese principio se *aplica* mediante otro principio *formal* (de validez intersubjetiva); ya no se trata sólo de la mera *prudencia* individual -como en Aristóteles-, sino del *diálogo de la comunidad de comunicación* (hasta podríamos hablar de un discernimiento social), siguiendo en eso a la ética del discurso (Habermas, Apel) pero completándola. 3) Pero para que la acción sea plenamente moral se necesita un tercer principio: el de *factibilidad*, que asume la racionalidad *estratégica* medio-fin, pero ya no más puesta al servicio de los intereses individuales o colectivos, sino habiendo sido transformada éticamente por los otros dos principios, centrados en el en *sí* -de suyo *gratuito*- de la persona humana: su *vida y convivencia dignas* (como contenido de la ética) y en su *comunidad dialógica de comunicación* (como forma ética de validación intersubjetiva).

Pero, para Dussel todo sistema, aun los sistemas teóricos de la ética y, sobre todo sus eventuales concreciones institucionales: sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas, pedagógicas, etc., tienden a cerrarse y hasta a ideologizarse, y, por consiguiente, a crear *víctimas*. Se trata entonces de los *excluidos* del sistema convertido en una totalidad cerrada. De ahí que los tres principios éticos arriba mencionados deban ser continuamente reinterpretados y transformados *desde la interpelación al sistema por las víctimas del mismo.* Ellas son el *otro* -según lo entiende Lévinas-, pero releído a partir del contexto sociohistórico conflictivo latinoamericano "en la época

de la globalización y la exclusión". En ese sentido, no bastan la mera *legalidad* o la "justicia" y el "derecho" del sistema para que no triunfe la violencia. Se necesita la respuesta responsable de *conversión* personal e institucional *gratuitas* -porque desinteresadas-, ante el sufrimiento -*gratuito* porque sin razón- de las respectivas víctimas históricas.

Por mi parte, añado que así aflora otro principio ético, a saber, el *principio compasión* (que Hermann Cohen toma de la tradición bíblica e interpreta filosóficamente), el cual opera como *crítica desde la exterioridad* (al sistema), y se entrelaza con los tres principios arriba mencionados, transformándolos. Pues se opta entonces por la *vida y el diálogo comunitarios,* incluyendo preferentemente a los excluidos de la vida y de la comunidad de comunicación, para hacer efectivamente *factibles* dicha vida y diálogo. Pero no desde meras estrategias de poder, sino usando el poder a partir de *estrategias de lo humano* (Ottfried Höffe). De éstas hablaré más abajo.

3.1.6. LA "PEQUEÑA ÉTICA" DE PAUL RICOEUR: "VIDA BUENA CON Y PARA LOS OTROS EN INSTITUCIONES JUSTAS"

Otra versión de la superación de Kant sin renunciar a sus contribuciones, la encontramos en Ricoeur. Para éste la ética se resume en la *"vida buena, con y para los otros, en instituciones justas"*. Según aparece a primera vista, la expresión "vida buena" está inspirada en Aristóteles, aunque se trate de un Aristóteles mediado por Kant. Pues se reconoce lo bueno con respecto al contenido de la vida y convivencia como *formal y absolutamente obligatorio.* Por otro lado, en la formulación "con y para los otros" se ve el explícito influjo de Lévinas (y, a través de éste, de la tradición bíblica). Pero para que esos dos momentos éticos puedan efectivamente darse -y se supere así toda violencia injusta hacia los otros, lo que haría que la vida no fuera buena, porque no se guardaría el respeto a ellos debido-, se hace para Ricoeur además imprescindible el hecho de que se viva y se conviva "en *instituciones justas"*. De éstas tratará, entonces, el siguiente apartado.

3.2. ÉTICA DE LAS INSTITUCIONES: JUSTAS O VIOLENTAMENTE INJUSTAS

Institución es -en el sentido filosófico, no meramente sociológico, de la palabra- una "interacción reglada". Ahora bien, toda *acción,* si es *inter-acción,* implica la *pasión* correspondiente en el otro; pero ésta puede ser -como lo experimentamos cada día- no sólo la obvia pasividad del mero ser-afectado, sino un verdadero *padecer y sufrir como víctima* de la violencia de los otros,

aun *estructural.* Recuerdo aquí la mención -hecha más arriba- de la *violencia institucionalizada.* Ésta puede darse en las interacciones humanas "cortas" (es decir, en las relaciones "cara a cara", por ejemplo, familiares, pedagógicas, contractuales, etc.).

Pero se trata sobre todo, de la violencia estructural encarnada en las *relaciones anónimas o casi-anónimas y funcionales,* es decir, en las así llamadas relaciones interhumanas "largas": sistemas políticos, sociales y económicos, el mercado (aun global), las leyes y ordenamientos jurídicos (también internacionales), las estructuras sociales y culturales (como la sociedad de clases o de castas), etc. En todos esos casos (de relaciones cortas o largas) se trata de interacciones humanas regladas. En éstas, no sólo cada acto -considerado en sí mismo- puede ser éticamente evaluado: si es bueno o malo, obligatorio, prohibido o lícito, injustamente violento o no; sino que también la misma *regla* que regula dicha interacción -aunque implique interrelaciones "largas"- puede ser juzgada éticamente como justa o injusta, violatoria o no de los derechos de las personas, etc. Claro está que las reglas, leyes, instituciones y estructuras -en cuanto son meros ordenamientos o mecanismos- no son sujeto de libertad y, por ende, no merecen *inmediata y unívocamente* un calificativo moral. Con todo, cuando se trata de reglas, estructuras e instituciones de vida y convivencia *humanas,* ellas pueden y, no pocas veces, *deben* ser calificadas éticamente como buenas o malas, justas o injustas, violentas o no.

Al menos tres razones fundan tal aseveración: 1ª) porque -como ya se dijo- regulan la vida y convivencia del hombre *como tal*, y, por ello, afectan la *libertad* y la *dignidad* de quienes las actúan o padecen; 2ª) porque son *establecidas por* los hombres o de hecho *son fruto, expresión y condensación* de muchos actos humanos morales o inmorales; y 3ª) porque asimismo *condicionan* nuevos actos, es decir, posibilitan o impiden, facilitan o dificultan acciones moralmente buenas o malas, justas o injustas, violentas o pacíficas. Pues, como lo afirma Bernard Lonergan, dichas instituciones, sistemas y estructuras deben conformar un *bien de orden.* Lo contrario sería un mal de desorden, es decir, un *desorden (ético) institucionalizado.*

3.3. LA DIALÉCTICA JUSTICIA-AMOR COMO SUPERADORA DE LA VIOLENCIA

Por lo dicho hasta ahora, aparece que tanto la justicia como el amor se oponen a la violencia, al menos en cuanto es injusta. Sin embargo, ambos se basan en lógicas opuestas: la justicia, en una lógica de *reciprocidad y equivalencia* (fundada en la *igualdad* aritmética o proporcional, v.g. de deberes, derechos,

posibilidades); y el amor, en cambio, se funda en una lógica del *don y la sobreabundancia* (que supone y crea diferencias). La justicia tiende a *ser formal,* pues no debe hacer acepción de personas, sino atender sólo a los argumentos racionales (en favor o en contra); el amor, en cambio, se dirige *a la persona* en su singularidad y contenido irreductibles y, aunque sea racional, implica no sólo razón, sino también sentimiento. ¿Acaso justicia y amor son por ello virtudes opuestas?

A pesar de sus coincidencias con Lévinas, Ricoeur tiene una comprensión distinta a la de éste acerca de la interrelación entre *amor y justicia*, y -en ese punto- se acerca más a Kant. Pues para él, como para éste, la dimensión ética es la del respeto y la justicia; la del amor, en cambio -como en Pascal-, *supera* toda ética y, en ese sentido, es *supraética*. Pues la excede gracias a su economía, no de la equivalencia sino del don. Pero ambas instancias -justicia y amor- no son paralelas o yuxtapuestas, ni -mucho menos- corresponden la primera a lo *público* y el amor, sólo a lo *privado*. Por el contrario, ambas no sólo pueden situarse en ambos órdenes (privado y público), sino que además se encuentran para Ricoeur en *mutua tensión dialéctica vivificante*. El amor supone, implica y desborda la justicia, *mediándose* necesariamente a través de ella; si no, tendría el peligro de limitarse a un sentimentalismo subjetivo, sin la objetividad del derecho. Pero, a fin de que el *summum jus* no se transforme en *summa injuria*, y para que lo justo y recto *(right)* no se reduzca a un mero "interés desinteresado" (John Rawls), a su vez la justicia y el derecho necesitan del *amor*. Pues sin éste la equivalencia y la reciprocidad podrían limitarse a significar el mero *equilibrio e intercambio de intereses*, y la cooperación social, reducirse a la competencia y su "mano invisible".

Para Ricoeur, si Rawls se libra de ello en su teoría de la justicia, es porque en su concepción de la *"fairness"* (que se puede traducir -aunque impropiamente- como *equidad*) se supone e insinúa -aunque no se explicita- la *gratuidad* de lo que humanamente vale *en y por sí* y no sólo es *útil* para alguien (para mí, para cada uno o para la mayoría, etc.). Así se explica -a pesar del individualismo del filósofo norteamericano- su principio del *"maximin"*, es decir, de maximizar a quienes toca la parte mínima en el contrato social (que es como la versión de la "opción preferencial por los pobres" dentro de un liberalismo moderado).

Por su lado, el amor, elevando la justicia y el derecho sobre sí mismos, los conduce a ser plenamente lo que deben ser, haciendo *desinteresada* la relación de *reciprocidad*. Es decir, que justicia y derecho necesitan *del amor y la misericordia* para que los *cor-rijan*, en el doble significado del término "corregir", a saber, para que los corrijan y purifiquen de todo rigorismo, juridicismo y utilitarismo. Y, además, los *co-rijan* o *co-orienten* hacia el *desinterés* en la relación mutua y aun hacia la auténtica consideración de

toda y cada persona, *aun la de los culpables*, superando así toda violencia, también la eventualmente ejercida contra éstos. Pues, aun en su caso, las personas *no se reducen a sus actos,* por más execrables que ellos sean o hayan sido; ya que, ni siquiera pervirtiéndose, dejan de ser personas y, por lo tanto, sujetos de dignidad. Por lo tanto, la dialéctica justicia-amor lleva a una *acción sinérgica* de ambos y de uno en el otro, en *tensión y equilibrio inestable*.

De ese modo se abre para Paul Ricoeur la problemática del máximo *don gratuito*, es decir, el *per-dón*. Así vuelve a reencontrar a Lévinas y a la ética latinoamericana de la gratuidad, que se inspira en éste. Pues para el filósofo israelita la respuesta responsable hasta la sustitución por el otro, se ofrece como *rehén* no sólo por el otro como *víctima*, sino aun por el otro en *cuanto victimario*. En ese punto de su antropología y ética filosóficas, Lévinas -aunque no es cristiano sino un judío practicante-, confiesa que se inspira en el paradigma de Jesucristo (que para el cristiano Ricoeur es, aun como filósofo, el paradigma del amor hasta el extremo). Así es como Lévinas comprende desde el modelo de Jesús tanto la misión del pueblo de Israel en la historia, como también -filosóficamente- la de todo hombre interpelado éticamente por la persona del otro en cuanto otro. También otro filósofo y antropólogo cristiano, René Girard, encuentra en el modelo (no sólo para el creyente, sino para todo hombre) de Jesús, la respuesta superadora de la violencia, aun la de lo sagrado, enraizada para él en la *rivalidad humana* (actitud *mimética* de querer lo que los otros quieren o tienen).

La cual -según su opinión- desemboca en el mecanismo *sacrificial* del "chivo emisario". No quiero aquí juzgar la teoría de ese autor acerca de lo sagrado. Sólo deseo indicar que, con justeza, pone el principio de la superación de la violencia y de las interminables espirales de violencia, en la asunción de la misma *gratuitamente* por el inocente, es decir, en último término, por Dios mismo, que es amor. Éste, como lo diría Ellacuría, *carga sobre* sí dicho mecanismo del chivo expiatorio -en quien se descarga la violencia de los rivales- para disolverla desde dentro, trascendiéndola y redimiéndola por medio del amor gratuito.

4. DIALÉCTICA EXISTENCIAL Y ÉTICO-HISTÓRICA PARA SUPERAR LA VIOLENCIA

4.1. CONVERSIÓN, ABERRACIÓN Y ABSURDO SOCIAL SEGÚN LONERGAN

La dialéctica de mutua necesidad entre justicia y amor, expuesta por Ricoeur, tiene -a mi parecer- su correspondencia y complemento existencial en la

teoría de Bernard Lonergan sobre las *conversiones intelectual, ética y afectiva,* en especial, en lo referente a la interrelación entre las dos últimas. Pues, para el jesuita canadiense, la conversión ética (que corresponde al obrar la justicia), sin la afectiva -movida por el *amor desinteresado-*, no se hace realmente *efectiva*, al menos en forma *permanente.*

Lonergan reconoce la enorme importancia, no sólo en el nivel personal, sino también en el grupal y en el social general, de dichas conversiones, pues sin ellas no se dan las verdaderas *autenticidad y autotrascendencia humanas.* Según nuestro autor, si faltan, los hombres caemos en *aberraciones ("bias"),* sea individuales, sea grupales, sea las *generalizadas* del sentido común (común a una sociedad o una cultura determinadas, aun globales). Sin embargo, estimo que, para completar a Lonergan y *concretizar* el alcance de las conversiones ética y afectiva (aun religiosa), es necesario, al menos en América Latina, explicitar todavía otra conversión, a saber, la conversión *ético-histórica* (histórico-*social* e histórico-*cultural*) a los pobres.

La oposición *dialéctica* entre las conversiones y las aberraciones que las rechazan, es -para Lonergan- una de las causas principales no sólo de los conflictos históricos, tanto prácticos como teóricos, sino también y sobre todo de lo que nuestro autor denomina: *"absurdo social"*. Como ejemplo del mismo podría hoy mencionarse la situación de violencia generalizada que estamos viviendo en el mundo globalizado y en América Latina.

Pues bien, Lonergan, en sus obras principales, habla de conversión intelectual, ética y *religiosa*, interpretando a esta última como "el amor de Dios derramado en nuestros corazones" y haciéndola extensiva a toda auténtica religión (aun no cristiana). Pero el último Lonergan comenzó a hablar, ya no sólo de conversión religiosa, sino -más ampliamente- de conversión *afectiva*, relacionándola siempre con el *amor desinteresado*, pero distinguiendo en ella tres grados cualitativos, a saber: la familiar, la *civil* (al otro como otro, aun fuera de la propia familia) y la explícitamente *religiosa.*

En las tres se da el estado dinámico de *"estar enamorado" ("being in love")*; en los tres casos se trata de un amor *incondicionado* (pues se refiere a personas), aunque en el último, ese amor es también *irrestricto.* Si añadimos la opción por los pobres como una conversión histórica, ella representaría un caso *especial y preferencial* de conversión afectiva al otro como otro, en cuanto *víctima* de violencia injusta. En ese caso, como lo afirma Jon Sobrino, el amor se transforma en *misericordia*. De paso recuerdo lo dicho más arriba del principio compasión (del que habla el último Cohen) como transformador de los otros principios éticos.

Pues bien, sin dicho cambio radical afectivo de la vida y de su horizonte de comprensión, *gracias al amor gratuito*, la conversión ética -y, por ende, el obrar la justicia- no es duradera y eficaz. En cambio, la conversión afectiva no sólo posibilita y favorece la conversión ética, sino que tiende a darle *eficacia existencial e histórica*.

Aquí conviene recordar que, para Lonergan, cada dimensión de la vida "sobreasume" (es decir, asume, incluye, eleva y transforma) las anteriores (Lonergan, siguiendo más a Karl Rahner que a Hegel, traduce *"Aufhebung"* por *"sublation"*, que se pueden traducir, respectivamente, por los neologismos "sobreasunción" y "subsunción"). Pues bien, en nuestro caso, la *agápe* (o amor desinteresado) "sobreasume" no sólo la *filía* (amor de amistad), sino aun el *éros* (amor de deseo), que son así "subsumidos" en toda su especificidad y, por tanto, conservando su *poderosa fuerza vital,* pero ya no orientada hacia el propio interés y la violencia sino hacia el amor y la justicia. Recordemos que Ricoeur, inspirado por Freud, tampoco contrapone *éros y agápe*, sino que -para él- la última informa y eleva al primero, recibiendo de éste su *energía afectiva humana* tanto corporal como espiritual.

4.2. DON DE DIOS, CONVERSIÓN AFECTIVA Y NUEVO COMIENZO SOCIAL

Las consecuencias de lo dicho para la vida personal y grupal, y para la superación de sus aberraciones saltan a la vista. Pero ahora quiero sacarlas sobre todo para el plano *histórico y social,* aun *institucional,* planteando así estrategias de superación de la violencia como absurdo social y aberración generalizada. Para ello me ayudará la *dialéctica lonerganiana*, aplicada a la praxis (acción y pasión) histórica(s).

Cuando el absurdo social se extiende y profundiza -sobre todo si con San Agustín, Kant y Ricoeur reconocemos la existencia del *mal radical*-, los hombres necesitamos de una dimensión superior a la meramente humana, que nos libre del mal, liberando la libertad para el bien y el bien común. Lonergan dirá que, porque Dios existe y es omnipotente y bueno, dicha instancia superior consiste de hecho en el *don* gratuito del "amor de Dios derramado en nuestros corazones", propio de la *conversión religiosa* auténtica, cuyos estadios previos pueden ser, sin embargo, los otros grados de conversión afectiva. Pues el "estado dinámico de estar enamorado" (con amor *desinteresado* en el orden familiar o en el civil, preferencialmente hacia los pobres) permanece de suyo abierto a una ulterior trascendencia hacia lo divino. Y, viceversa, el tercer grado de conversión afectiva implica los otros dos y en ellos influye con su fuerza.

De ahí la importancia, para superar el absurdo social, del *diálogo interreligioso* (tan sabiamente promovido por el Papa) y de la consecuente *colaboración interreligiosa* en favor de la paz y la justicia en estos tiempos de globalización y de exclusión. La fuerza afectiva de la religión da *poder moral* para el cambio, si ha pasado por la correspondiente conversión.Toda conversión es *dialéctica,* en cuanto *opone* el bien al mal; en el caso de las conversiones prácticas (ética, histórica, afectiva, religiosa) no sólo se *niega* el mal *(negación de la negación)*, sino que se le *contrapone* el bien como *respuesta dialéctica* práctica al mal, en nuestro caso, a la *violencia injusta,* aun *institucionalizada.* De ese modo, aunque se niegan la acción, situación e institución injustas, con todo se responde al mal con el bien hecho a las personas que lo cometen o de él usufructúan. Ya dije que Ricoeur distingue las personas de sus actos, aun perversos; y que Lévinas propugna la respuesta responsable al otro como otro *-aun al ofensor-* hasta la sustitución por él. Para Girard es la entrega del inocente por amor lo único que supera el ciclo de la violencia y -podemos añadir- se constituye en suprema interpelación ética para la conversión de las libertades inmersas en la aberración. De tal modo se concluye entonces una eventual espiral dialéctica de siempre mayor violencia, y se ponen las bases para comenzar un proceso "dialéctico" distinto, con la *novedad ético-histórica* propia de la gratuidad del amor. De ahí que otra pensadora judía: la ya citada Hannah Arendt, haya reflexionado sobre la importancia *política* del perdón y su carácter de *otro y nuevo comienzo.*

4.3. DIÁLOGO SOCIO-POLÍTICO, CONSENSOS BÁSICOS, INSTITUCIONES MÁS JUSTAS Y HUMANAS

Como lo dije, la conversión afectiva puede darse en el orden civil, aun sin una explícita conversión religiosa, sobre todo si aquella incluye la conversión ético-histórica a las víctimas. Y, además, siguiendo a Dussel y, parcialmente, a la escuela de Frankfurt (Habermas, Apel), señalé que el *procedimiento formal* para discernir en común la realización de la *vida y convivencia humanas dignas,* y para encontrarle *vías de factibilidad*, es el diálogo entre todos los afectados, dando voz preferencial a las víctimas. De ahí la importancia de la educación social para la conversión afectiva y para el diálogo; y la eventual repercusión de la afectividad en la imaginación colectiva, generando *nuevas utopías* que *muevan* al cambio social y político.

De hecho, como lo insinué en la introducción, actualmente, ante el absurdo social al que nos lleva la globalización neoliberal, se está ya dando la *emergencia de la sociedad civil* -aun internacional-, distinta del mercado y los Estados. Se trata de un nuevo agente *público*, aunque no estatal, que, según Adela Cortina- busca no los propios intereses, sino "intereses

universalizables". Entre otros movimientos de la sociedad civil merecen especial atención la formación de *redes de solidaridad, los voluntariados y* muchas *ONGs* que buscan no ser funcionales al sistema. En general, se trata de distintos *movimientos alternativos* que, de distinto modo, apuntan a una *utopía* apropiada a nuestro tiempo: "la globalización de y en la solidaridad" (Juan Pablo II).

El *diálogo* (interreligioso, intercultural, social, político) puede ser la estrategia humana que lleve a *consensos mínimos básicos* en los diferentes órdenes de lo civil, que sean compartidos no sólo por quienes se convirtieron afectiva y éticamente, sino también por quienes buscan -en forma inteligente- su propio interés individual o de grupo, pues en el mediano y largo plazo el *interés inteligente* coincide con el desinterés puesto al servicio del bien común. Tales consensos crean *poder social y político,* si se logra -como lo propugna Arendt- un *querer y actuar juntos*, tanto en el orden local como en el nacional e internacional. Tal *poder* tiene una especial *fuerza política,* especialmente allí donde existen una cultura e instituciones *democráticas*, aunque sean formales. Aún más, así como las instituciones y estructuras de violencia nacieron frecuentemente de muchos y repetidos actos violentos y condicionan otros nuevos, así también, de dichos diálogo, consensos y nuevo poder pueden y deben nacer *instituciones nuevas* de mayor justicia. Pues las nuevas actitudes ético-históricas tienden a encarnarse y expresarse, no sólo en *cultura* (Juan Pablo II habla de la "cultura de la solidaridad"), sino también en *instituciones sociales, políticas y aun económicas* que reglen la interacción del mutuo reconocimiento y la amistad sociales ("estructuras de solidaridad", dice el Papa). Ellas son fruto -nunca definitivo- de la *conversión* existencial, histórica, cultural, social e institucional, la cual, sin embargo, ha de ser *continuamente renovada*, a fin de que no vuelva a cerrarse en un sistema generador de víctimas.

4.4. LA "ANADIALÉCTICA" DE LIBERACIÓN

Por ello la filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: *"anadialéctico".* Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la *analogía tomista*, aplicada a la historia. Pues se trata de dialéctica, en cuanto se da un paso mediador por la negación, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia -aun estructural-; pero se habla de analéctica, en cuanto la negación supone una afirmación previa y se trasciende en eminencia. Recordemos que el ritmo de la analogía según Santo Tomás es: afirmación, negación y eminencia como tres momentos interrelacionados de un único proceso.

1º) La *afirmación* previa es la del *valor* en *sí* de cada persona y comunidad de personas, que *nunca se reducen* a ser sólo oprimidos o meros opresores, en cuanto son personas. 2º) La negación de la negación, es decir, de la injusticia y la violencia-, *no se cierra dialécticamente* en sí misma -como en Hegel o Marx- sino que, por el contrario, se abre, a través de la *gratuidad* del amor, a la eminencia. 3º) Ésta implica entonces, por un lado -verticalmente-, la *altura y trascendencia éticas y ontológicas* de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) y, últimamente, de Dios. Y, por otro lado -horizontalmente-, se abre a la *novedad histórica* de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), *alternativo* al (des-)orden violento constituido por el absurdo social.

Para hacer *viable y factible* ese nuevo bien de orden, las correspondientes "estrategias de lo humano" han de tener en cuenta los aportes teóricos y prácticos de las distintas ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia, con tal que ellas -por ser humanas- hayan también pasado por la *conversión hermenéutica* correspondiente a las conversiones arriba mencionadas.

Sin embargo, tales ciencias no bastan, sino que han de ser asumidas y trascendidas por una filosofía *"anadialéctica" de la gratuidad* puesta al servicio de la *liberación humana integral*. Dicha filosofía ha de ser, a su vez, eventualmente asumida, elevada y transformada por una *teología de la liberación,* que haya pasado por dichas conversiones, incluida la opción preferencial y solidaria por los pobres.

4.3. BREVE CONCLUSIÓN: LAS CATEGORÍAS DE LA ESPERANZA

Lo dicho más arriba podría expresarse usando las formulaciones de Ricoeur en su "filosofía del umbral" (es decir, del umbral de la filosofía con la teología). Pues habla entonces de las *categorías de la esperanza*. Las llama así porque articulan racionalmente el *sentido* de los símbolos religiosos de salvación y liberación, *signos* de esperanza. Ellas corresponden -según el mismo Ricoeur- a "esquematismos de la esperanza" que, según creo, están constituidos no sólo por dichos símbolos, sino también por las arriba mencionadas *nuevas utopías* del imaginario colectivo, pues éstas sirven, como ya lo afirmó hace mucho Gustavo Gutiérrez, de mediación a la esperanza.

La primera de dichas categorías es la del "desmentido": *"a pesar de"*. Pues a pesar del mal y la violencia, de hecho también se dan el bien, el don y el perdón. La segunda es: *"gracias a"*, ya que gracias al mal y a la violencia, se

ofrece la ocasión real para acrecentar y profundizar el bien, por ejemplo, cuando el inocente responde con bien al mal que se le hace o que se hace. Pero la tercera categoría es la que expresa mejor la *sobreabundancia* que nace del amor y del estado dinámico de "estar enamorado" sin condiciones ni restricción: la del *"tanto más"*. Ella corresponde -según Ricoeur- a la dialéctica paulina: "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia".

Donde abunda hoy la violencia, *esperamos* que, a través de la conversión (personal, cultural y social) al "estar enamorado" que nos viene "de arriba", como *don* de Dios Amor, y a las utopías y estrategias de liberación que de ahí nacen, finalmente sobreabundarán la paz, la liberación y la justicia, en comunidades e instituciones *nuevas*. Pero éstas han de ser siempre *renovadas* según la nunca acabada dialéctica del amor y la justicia.

¿Quién es tu Dios? Imágenes de Dios y violencia

Simón Pedro ARNOLD O.S.D.

No somos los primeros ni, probablemente, los últimos en explorar la relación existente entre violencia y experiencia, o mejor dicho, imágenes de Dios[1]. La cuestión inquieta la humanidad desde el origen. Pero, en el contexto de la cultura moderna y posmoderna, tan frustrada por su impotencia no sólo para eliminar, sino, simplemente, para contener el avance vertiginoso de la violencia humana bajo todas sus formas, este debate ha cobrado dimensiones excepcionales. Antropólogos, historiadores de las religiones, psicoanalistas, sociólogos al igual que teólogos, no han dejado de trabajar la pregunta en sentidos muy diversos y, por supuesto, opuestos. No pretendo aquí honrar todas estas tomas de palabra, ni mucho menos. Sería una tarea imposible e inútil en el contexto de nuestro encuentro. Además, hemos explorado ya, en los días anteriores, algunas de estas pistas con mucho provecho. Me contentaré, más modestamente, con confrontar las imágenes de Dios que manejamos, consciente o inconscientemente, en el mundo de hoy y especialmente en América Latina, que desembocan o favorecen, de una u otra manera, actitudes y procesos violentos.

FE Y VIOLENCIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.

Es asombroso constatar cómo, en una civilización pretendidamente racional y científica, los argumentos que pretenden justificar las posturas violentas a nivel colectivo, son generalmente de corte burdamente irracional y, muchas veces, de tinte religioso no sólo en los países llamados "en desarrollo" sino, ante todo, en el centro del imperio neoliberal posmoderno. Así, a pesar de que sabemos el rol decisivo de la industria norteamericana de armamentos en la elección del presidente Bush y el interés personal y corporativo del

---

[1] Cfr. Por ejemplo las obras de René Girard, en ***Antropología***, de Jean Delumeau en ***Historia de las religiones*** y de Marie Balmary en ***Psicoanálisis***.

mismo por fomentar como sea una guerra de envergadura planetaria (no está lejos el tiempo en que el presidente de los Estados Unidos proyectaba la "guerra de las estrellas"), la justificación pública de la violencia norteamericana se sustenta en *argumentos ético-religiosos*. El discurso de los dos ejes morales del bien y del mal que atraviesan y dividen el mundo está directamente inspirado de la retórica conservadora de algunos sectores protestantes. Detrás de esta lectura moralizadora de la historia y de su división en dos campos religiosamente definidos, se maneja una imagen de Dios articulada con una antropología sutil.

En el otro campo de esta dicotomía simplista se encuentra también una lectura religiosa. El fanatismo religioso islamista, por su parte, en efecto, elaboró una *justificación místico-teológica* para sustentar sus actos suicidas y mortíferos. Sin embargo, no hay que ser muy docto en ciencias sociales y políticas para comprender que la violencia islamista tiene su sustrato en una humillación prolongada en el escenario social, económico y político mundial. Este sentimiento se cultiva por lo menos desde el fin de la última guerra mundial y muy especialmente desde la creación, a caballazo, del estado de Israel en 1948 y los sucesivos conflictos armados que esta creación no dejó de suscitar desde entonces.

Pero esta "confrontación de los dioses", este combate entre conservadurismo ético-religioso occidental y fanatismo místico-teológico islamista no son los únicos ejemplos donde la imagen de Dios se encuentra secuestrada por la violencia política y social y sus intereses específicos. Más cerca de nosotros está el caso colombiano. Una nación monolíticamente católica practicante, sociológicamente conservadora, se entre-devora entre facciones opuestas, transformando el pueblo mismo en rehén de una lucha fratricida sin fin y de una inigualada crueldad.

Cómo no evocar, finalmente, el ejemplo yugoslavo o la horrenda situación de Nigeria. Aquí, de nuevo, las imágenes de Dios se confrontan para justificar el más oscurantista retorno a posturas de exclusión como, por ejemplo, la llamada "limpieza étnica" a la manera de los Nazis.

Paralelamente a estas violencias de corte político, no se puede dejar de lado *la violencia delincuencial*, primeramente económica (el mercado se ha vuelto un actor extremadamente violento y sin reglas éticas para conseguir sus fines). Fenómenos como el narcotráfico se han transformado en modalidad de negociación internacional o en pretexto de intervención política y militar. No estoy lejos de pensar que el mecanismo principal de manejo de nuestra sociedad es la delincuencia, es decir el paralelismo respecto a cualquier forma de legalidad. Frente a dicho sistema de delincuencia

organizada, la violencia de los excluidos no es sino un aspecto, un reflejo casi irrisorio, de un fenómeno global. Aquí también se recurre a un discurso farisaico irracional de corte ético-religioso para explicar las manifestaciones de violencia y justificar las intervenciones represoras, cuando la realidad tiene que entenderse desde estructuras de sociedad deliberadamente delincuenciales.

En una palabra, Dios está de moda entre los violentos y la manipulación de su figura resulta provechosa para sus proyectos. Sin embargo, el siglo XX había sido también el tiempo de las *alternativas no violentas* tanto en la India tercermundista de Gandhi como en el imperio norteamericano de Martín Luther King. En estos casos también, una cierta visión y experiencia de Dios sirvieron, indudablemente, de sustento a un humanismo práctico de resistencia y de búsqueda de alternativas. Asimismo, los protagonistas de la no violencia se apoyaron en una *convicción ética y una experiencia mística* netamente creyente y de corte universalista para justificar, elaborar y llevar a cabo su acción.

Bien es cierto que, hoy todavía, las Iglesias y las religiones del mundo entero desarrollan cantidad de actos y discursos, a veces, por cierto, más simbólicos que concretos, a favor del diálogo y de la paz. Estas posturas, aunque todavía tímidas, se reclaman de una verdadera fe religiosa. Algunas figuras emblemáticas como el Dalai Lama, Madre Teresa o el propio Juan Pablo II gozan de los favores de los medios de comunicación junto con los halcones de la fe. En efecto, no se puede eludir tampoco las teologías neoliberales justificadoras y los discursos de algunos eclesiásticos cuestionando los derechos humanos. ¿Cómo explicar, por lo tanto, que la referencia a una fe religiosa pueda desembocar en imágenes de Dios, antropologías , ideologías, discursos teológicos y acciones tan antagonistas? Es lo que vamos a tratar de dilucidar en los párrafos siguientes.

UNA HERMENÉUTICA BÍBLICA DE LA VIOLENCIA.

Primero, quiero asentar aquí una afirmación de partida que servirá como hilo conductor de toda la trama posterior de nuestra reflexión. El hablar de Dios no concierne solo, hoy menos que nunca, la teología. La imagen de Dios nunca puede abordarse independientemente de *la cosmovisión y de la antropología*. Es difícil saber, en efecto, cual de las tres experiencias, cósmica, antropológica y religiosa precede o engendra a la otra. Tiendo cada vez más a pensar que las tres se van elaborando simultáneamente y que lo antropológico, es decir la auto-comprensión de lo humano por los humanos, es, en definitiva, la columna vertebral de todo pensamiento filosófico, religioso

y hasta científico. Finalmente, es el ser humano quien busca ubicarse en el mundo para poder escapar a la fatalidad de la muerte, del absurdo y de la amenaza constante y universal.

En este esfuerzo para explicarse a sí mismo en el mundo, no cabe duda que el pensamiento religioso, y por lo tanto la teología como acto segundo respecto a la experiencia humana en su fundamento, se presenta como una *proyección fuera del límite del tiempo y del espacio* del deseo humano de sentido y de seguridad. Se trata de una utopía antropológica englobante. Por lo tanto, por lo menos en su origen, toda teología es una *antropología teológica* y toda cosmología es una *antropología cosmológica*.

En esta génesis antropocéntrica de todo pensamiento, incluyendo el pensamiento religioso, la *violencia* ocupa un lugar central. Si pensar, para el humano, consiste en comprenderse ante la amenaza, la violencia se vuelve fundamento, de alguna manera, de la antropología bajo sus diferentes modalidades. Los dos relatos de la creación en el libro del Génesis[2] plantean de manera diferente la cuestión del *origen de la violencia*, pero siempre en estrecha relación con lo humano y con Dios. En la versión sacerdotal del capítulo primero, la violencia está incluida, de cierta manera, en el *proyecto antropológico de Dios*, puesto que, después de haber construido un cosmos armonioso y minuciosamente jerarquizado, Dios concluye su obra poniendo al hombre y la mujer en la punta de la pirámide para que "dominaran" la creación.

Aquí la imagen y semejanza de Dios (terminología que abordaremos más adelante), cuyo lugarteniente es el ser humano, se traduce, de cierta manera, por una mandato de violencia. En cambio el relato yahvista del capítulo 2 utiliza un subterfugio mítico para ubicar el origen de la violencia *fuera de Dios y de la humanidad* (la serpiente). Pero los humanos se dejan engañar. Para el mito, la violencia es una *mentira introducida desde afuera en la relación* entre hombre y mujer y entre ellos y Dios: *la competitividad y la lucha de poderes*. En adelante, en la relación antropológica y teológica a la vez, la confianza y la abertura originarias se ven remplazadas por *el temor, la desconfianza y la culpabilidad*. En esta lectura, la violencia no es ni de Dios ni de los humanos pero los afecta a ambos definitivamente en su relación recíproca.

Los capítulos siguientes del relato de los orígenes describen los progresos dramáticos de este cáncer hasta su paroxismo en el diluvio[3]. En la perspectiva

[2] Gen 1 y 2.
[3] Gen. 3 y 4.

yahvista, la violencia y sus progresos tiene que ver siempre con la cuestión de *la Palabra*. La Biblia en su conjunto distingue tres tipos de violencia: la violencia animal, la más temible porque la más ciega, la violencia típicamente humana, basada esencialmente en la competencia y el celo y, finalmente, la violencia divina, vista como venganza, cólera o castigo de la violencia humana[4]. Pero, en sus tres dimensiones, la violencia tiene algo que ver con la Palabra. Los animales son ciegamente violentos porque no saben hablar. Los humanos que no saben hablarse los unos a los otros como conviene, son vistos como animales.

Así Caín es prevenido por Dios que un león está agazapado a su puerta si no sabe hablar con Dios y con su hermano. La violencia humana es una perversión de la Palabra que en vez de nombrar al otro en su alteridad (cfr. la misión de Adán) impone un monolenguaje a toda la humanidad (cfr. la torre de Babel). Asimismo, la violencia divina es ruptura de la Palabra de alianza (cfr. el diluvio) o imposición de una corrección legal (la ley de santidad). En resumen, la violencia es entendida como *ausencia, perversión, negación o imposición de una Palabra*, desconectada del diálogo pacífico que la originó.

René Girard nos ha familiarizado con esta exégesis religiosa de la violencia[5]. Toda violencia es una *enfermedad de la Palabra* entre humanos. La religión, por su sistema de sacrificio ritual, reconcilia los enemigos desplazando la violencia hacia una víctima simbólica sacrificada a Dios para apaciguar su propia violencia culpabilizadora, según las normas de una ley divina. Este mecanismo religioso-ritual reconcilia la comunidad y le permite construir una unidad y una identidad colectiva que excluye, por lo menos dentro de la propia comunidad, la violencia mortífera[6]. En esta lectura antropológica y psicoanalítica, la religión tiene su justificación originaria en la violencia a la que propone una salida por su sistema de prohibiciones-obligaciones y de sacrificio legal de una *víctima propiciatoria*, símbolo de la purificación y justificación de la comunidad. Así el sistema ritual y legal que constituye la religión como fenómeno antropológico y cultural, logra superar el drama de la culpabilidad ligado a la experiencia de la violencia y de la amenaza. Sin embargo el sistema religioso legal, para autoperpetuarse como garantía contra la violencia, necesita producir a su vez su propia violencia, por la amenaza de exclusión legal y la producción de una nueva culpa respecto a su propio sistema de prohibición.

---

[4] Ver BEAUCHAMP Paul & DENIS, Vasse. ***La violencia en la Biblia***. En: ***Cuadernos Bíblicos.*** Verbo Divino. No 76.1992.
[5] Ver GIRARD, René. ***Les choses cachées depuis la fondation du monde***. París: PUF. 1990.
[6] Ver también. BALMARY, Marie. ***Le sacrifice interdit***. París: Du Cerf. 1990.

VIOLENCIA E IMÁGENES DE DIOS.

La expresión clave de la antropología teológica del autor sacerdotal se encuentra en Gen. 1: "Los hizo *a su imagen y semejanza*". Esta fórmula ha sido objeto de múltiples comentarios a lo largo de la historia del pueblo de Israel y de la Iglesia. Lo importante aquí es la presencia de dos términos. Según hacemos de la imagen y de la semejanza dos sinónimos o, más bien, dos conceptos diferentes y complementarios, la relación entre violencia e imagen de Dios cambia completamente de sentido. Si los humanos son una pura *réplica* del poder creador de Dios, la dominación humana sobre lo creado se vuelve una prerrogativa divina de la humanidad. En esta línea, el "retiro" de Dios el séptimo día significaría la omnipotencia absoluta de la humanidad sobre lo creado, la inauguración y la legitimación de la violencia humana.

En cambio, si, como lo sugieren algunos comentarios rabínicos y patrísticos, la semejanza es el proceso de *divinización progresiva* de la humanidad a través de la relación de gratuidad entre hombre y mujer, la "imagen" humana de Dios ya no es una simple prerrogativa de réplicas individuales de Dios sino el germen presente en una relación. Lo divino no es el privilegio de dominar sino el aprendizaje progresivo de la comunión. Esta segunda perspectiva es, evidentemente, más explícita en la versión yahvista del relato del origen donde lo divino no se presenta como dominación sino como nombramiento.

Toda la Biblia está atravesada por un debate, más aún un conflicto, sobre la imagen de Dios. Por una parte la corriente anti-idolátrica prohíbe representar a Dios e, incluso, ver a Dios so pena de morir. Pero la tentación permanente de los ídolos en el pueblo de la alianza se expresa también, paradójicamente, en la voluntad de encerrar a Dios en categorías teológicas, institucionales y políticas definidas. Es todo el debate de Job con sus amigos, de Jonás con el Dios misericordioso etc. El templo y la ley, como lo sugiere san Pablo en las cartas a los Romanos y a los Gálatas, se vuelven sutilmente imágenes idolátricas de Dios.

Lo propio del *ídolo* es, precisamente, la *proyección de los deseos ideales* de los creyentes. Los baal, por ejemplo, funcionan como deseos idealizados a los que hay que rendir culto para que respondan a lo proyectado en ellos. La relación entre los fieles y los ídolos es una reciprocidad preestablecida, sin sorpresa.

Esta relación religiosa es justamente lo que justifica la violencia aún por canales puramente rituales. Una cierta comprensión de la ley y del culto del templo no difiere sustancialmente de este sistema idolátrico, a pesar de lo escandaloso que pueda resultar tal comparación para un israelita piadoso y

ferviente o para un católico escrupolósamente dogmático y practicante. En cambio, el Dios invisible e infinitamente libre de los profetas es el que no se deja encerrar en ninguna proyección, ningún sistema de reciprocidad preestablecida. En este sentido, la crisis de la *retribución* cuyo cúlmen se encuentra en el libro de Job representa la gran conversión de la fe de Israel. "Hablar bien de Dios", como dice el propio Dios a los amigos de Job al final de libro, es dejarle libre de toda reciprocidad idolátrica, dejar de obligarlo a responder según el pacto mecánico de un culto fundado en el deseo. Este debate atraviesa toda la Biblia desde el segregacionismo de los que vuelven del Exilio (ver Esdras y Nehemías) o el racismo nacionalista de los Macabeos, hasta el discurso universalista antiritual y anticlerical de los profetas o de los libros de Jonás y de Rut, por ejemplo.

Esta purificación de la imagen idolátrica de Dios pasando de la simple reciprocidad a la gratuidad de seres libres (el humano y Dios), es lo que llamaría aquí *la experiencia icónica*. El icono no es una representación, una réplica, una simple proyección del deseo sino un símbolo. El símbolo evoca e invita a penetrar en el mundo del misterio irrepresentable e inaccesible, aún bajo la forma de un culto o de una teología. El paso del ídolo al icono se expresa, en el lenguaje profético, por la denuncia de los cultos impuros de la religión del templo y la invitación al culto interior, la circuncisión del corazón.

El conflicto que Jesús provoca en el sistema religioso de su tiempo tiene que ver con este debate, ya que todo él se presenta no como imagen en el sentido idolátrico sino como icono del Padre, es decir camino hacia el misterio, símbolo abierto y no como concepto cerrado. ("nadie "va" al Padre sino por mí"). En Jesús se visualiza la oposición entre "la" Palabra encarnada y libre y "las" palabras (en francés: entre la "Parole" y les "mots").

En esta conversión de la imagen de Dios hacia el icono, quiero señalar dos hitos fundamentales. El primero es el concepto del *Dios Goél* en la literatura profética. Yahvé se da a conocer como el protector, el defensor de la víctima de la violencia humana hasta en su forma político-religiosa. En esta perspectiva, la víctima de toda violencia se vuelve el lugar privilegiado de la alianza.

Pero Jesús, como lo señala muy bien René Girard, voltea completamente y definitivamente la imagen divina al *identificarse* con toda víctima de la violencia y hacerse víctima por excelencia. Dios ya no sólo es Goél sino víctima. Esta ya no es sólo lugar teológico sino identidad divina (cfr. El juicio final de Mt. 25). El misterio pascual consiste en la identificación plena y definitiva de Dios con toda víctima de la violencia (Ecce homo, ecce Deus). Hasta en su resurrección, Jesús enseña sus llagas para que lo puedan reconocer.

LAS AMBIGÜEDADES VIOLENTAS DE LA PALABRA.

Quiero volver un momento aquí a lo que dije más arriba a propósito de la articulación entre Palabra y violencia en la Biblia. Hemos visto que la violencia ciega de las fieras proviene de la ausencia de la mediación de la Palabra entre los seres vivientes[7]. La violencia humana, por su parte, surge de una Palabra pervertida e impuesta al otro. En cambio, la sanación de la violencia se da por el *intercambio*, el espacio del *silencio* y de la *escucha del otro y de "lo" otro* (icono).

Varios críticos consideran el monoteísmo estricto como uno de los agentes principales de la violencia[8]. Esta concepción del Dios estrechamente único, en efecto, está, a menudo, vinculada con una comprensión unilateral y excluyente de la Palabra.

La Palabra divinizada como *ley* como discurso ético único de la prohibición y de la obligación, desemboca necesariamente en la dictadura patriarcal de un Dios solitario, y de sus secuaces en el poder. Pero la Palabra del Dios de los monoteístas absolutos se transforma también en otra forma de violencia cuando se identifica con la única *verdad*. El dogmatismo doctrinal es la violencia de un Dios que confisca el debate de ideas para imponer su Palabra sin réplica a través de las categorías teológicas y culturales de un grupo y de un tiempo específicos.

Ahí también, el pueblo de Israel tuvo que aprender a golpes a pasar de la imagen a la semejanza. El prototipo de esta conversión lo encontramos en la crisis de Elías entre el Carmelo y el Horeb[9]. En el cruel episodio del Carmelo, asistimos a un combate de palabras. La palabra defendida por Elías contra los profetas de Baal no puede sino llevar a la eliminación violenta de toda palabra competitiva. La fe de Elías, en este caso, es una *palabra que mata*. El Dios único del Carmelo no es sino un baal más poderoso que los demás.

En cambio, cuando Elías, no sin resistencias, llega al Horeb, se encuentra con una palabra tan tenue, tan sutil que exige ser escuchada en el silencio y casi se confunde con él. Este Dios del silencio no puede enfrentar ni enfrentarse. Quiere que nos cubramos la cara, es decir que renunciemos a nuestros discursos e imágenes de Él, que lo adivinemos sólo de espalda, para acercarnos a su misterio inseguro y múltiple como el viento. Ya no se trata de una competición de poderes entre ídolos, es decir proyecciones de

---

[7] Ver por ejemplo las evocaciones del sufrimiento del siervo de Dios en el salmo 21 (22).
[8] Ver S.P. Arnold: ***Los Huéspedes de Mambré***, Lima 2001, especialmente el capítulo 1.
[9] Ver 1 Reyes 17 y siguientes.

deseos encontrados, sino del encuentro en soledad y humildad, sorprendente y misterioso, con el Dios totalmente libre y totalmente otro. En el lenguaje cristiano, la experiencia de esta Palabra del Horeb necesita el intervalo silencioso del Espíritu. Es este *intervalo* que libera toda palabra de la violencia competitiva y la transforma en alianza de diálogo de libertades, intercambio de amor gratuito por ambas partes.

EL MONOTEÍSMO TRINITARIO[10].

La intuición cristiana de la Trinidad es sin duda la novedad más revolucionaria en este debate entre imagen de Dios y violencia. El fundamento de la teología trinitaria es considerar a Dios como Amor, según lo que nos dice san Juan, es decir como relación, mutualidad. Pero afirmar que Dios es relación, es reconocer a la vez que *cada persona divina es incompleta, inacabada en sí misma*. Uno no puede amar, menos ser amor, si es individualmente autosuficiente. El Padre no puede serlo sin el Hijo y recíprocamente. Los dos solo pueden existir el uno por el otro gracias al Espíritu que los relaciona, uniéndolos desde su separación. La mística cristiana irá todavía más lejos al presentar a un Dios que decidió necesitar de su criatura porque la ama. La fragilidad y debilidad de Dios como opción de amor es la más genial intuición de Pablo (cfr. Fil. 2) y, con él, de todo el cristianismo. El problema es que muchos cristianos, incluyendo a teólogos y pastores, todavía no han pasado del monoteísmo violento al monoteísmo trinitario de la apertura amorosa de nuestro Dios.

En esta intuición, teológica y mística a la vez, el Espíritu se presenta como el *vacío, la matriz femenina* de Dios, el *intervalo* divino entre las personas divinas, desde donde se gesta el parto futuro de una humanidad divinizada en el amor, llamada, gracias a este mismo Espíritu que la habita, a participar de una plenitud divina en gestación por la fe (ver el prólogo de Juan y Romanos 8, el sepulcro vacío etc.). El Verbo encarnado nos da a contemplar la *humanidad de Dios*, este lugar teológico de la víctima de la violencia, mientras el Padre evangélico es aquel *educador bondadoso* de la parábola que lleva la humanidad a su destino divino es decir a la "plenitud vacía" de la Palabra intercambiada entre hermanos y hermanas, padres, parejas, hijos e hijas y con el Dios trinitario.

[10] Cfr. Op.cot., p. 25 y 55

IMÁGENES DE DIOS EN AMÉRICA LATINA.

Es tiempo ya de contemplar el paisaje teológico de nuestro continente. No es tan fácil deshilar la madeja religiosa de nuestra cultura latinoamericana. Pues, las imágenes de Dios que manejamos desde el inconsciente colectivo de nuestro pueblo, tienen raíces y rostros muy diversos. La *fuente indígena* de la fe, en nuestro pueblo, está lejos de haber desaparecido. Este Dios, a la vez impersonal y relacional, o mejor dicho este Dios-relación de la religión precolonial impregna todavía muchos de los comportamientos creyentes nuestros. El Dios que, a través de una ritualidad sutil, cobija la humanidad y el cosmos en una fecunda bendición material, a través de sus múltiples manifestaciones cósmicas (la Madre tierra los cerros, etc.), sigue inspirando los comportamientos comunitarios tan profundos de nuestra gente.

Superpuesto a esta experiencia teológica optimista, solidaria y pacífica, está *el Dios de la primera evangelización.* No se puede negar que esta imagen tiene mucho que ver con el monoteísmo del Carmelo, el dios competitivo en pugna con los ídolos locales. La "erradicación de la idolatría" se parece a ese combate violento de los profetas de Baal con Elías. Si el Dios de los españoles ganó, aparentemente, y si los vencidos le rinden culto, sin embargo el dios indígena no ha desaparecido sino que sigue vigente en lo oculto, en lo clandestino y hasta impregna sutilmente al dios vencedor con sus propios rasgos. El vencido y el vencedor no son, quizás, los que pensamos. A estas dos imágenes habría que añadir la experiencia africana de Dios con sus *espíritus* que impregnan la realidad cósmica, las relaciones y los acontecimientos (animismo)[11]. No se puede ignorar la influencia muy fuerte de esta mística, espiritual y sensual, en el subconsciente religioso de todos los latinos y en expresiones específicas de religión afro atrayendo sectores cada vez más importantes, no sólo de origen africano, a lo largo y ancho del continente.

Pero, desde el origen del combate latinoamericano de las imágenes de Dios, la alternativa utópica del *Dios Goél* y del *Dios víctima* tuvo sus profetas en la persona de Bartolomeo de las Casas, por ejemplo, o de los utopistas franciscanos de Centroamérica y Méjico etc. Este combate de los dioses latinoamericanos tuvo su desenlace histórico en la *opción preferencial por los pobres* en Medellín y Puebla. Pero no estoy seguro de que esta teología sea la que inspira la fe, la mística y la ética de la mayoría de nuestro pueblo. Todavía no hemos abandonado el Carmelo de los Elías católicos en América Latina y el Caribe. Estoy convencido, al contrario, que el Dios de la mayoría,

---

[11] Ver John S. Mbiti: ***African religions and filosofy.*** Nairobi, 1994.

y quizás aún el nuestro, es el dictador violento importado en la primera evangelización y que sustenta dramáticamente el machismo, el racismo y el autoritarismo violentos de nuestra cultura, aún matizados por los rezagos indígenas y afros. Ahí está una de las raíces de la terrible violencia en nuestro continente.

No es de asombrarse, entonces, que la *propuesta sectaria* tenga tantos, aunque inconstantes, adeptos en nuestro continente. La secta aparece como un refugio ante la violencia de la Babel católica. Pluralismo fraterno e intimista versus dogmatismo e autoritarismo institucional blanco católico. Desgraciadamente esta alternativa plural es, en definitiva, un engaño más de algún baal venido de otra Babilonia nórdica con proyectos violentos más sutiles pero no menos reales.

HACIA UNA IMAGEN MESTIZA DE DIOS[12]

La yuxtaposición e incluso la impregnación mutua de las diversas experiencias de Dios en América Latina no es del todo un éxito. Al contrario, a pesar de su interacción de hecho en la mente religiosa, la competitividad entre corrientes tiende a hacer más rígida cada imagen hasta transformarla en una bandera, me atrevería a decir: hasta petrificarla en un ídolo en pugna violenta con los demás.

La Buena Nueva de nuestro continente se encuentra, más bien, por el lado del mestizaje, este diálogo plural y mutuamente recreador de visiones y discursos. Podríamos atrevernos a llamar la teología trinitaria cristiana un "mestizaje" del monoteísmo rígido presente en el Antiguo Testamento. La originalidad cristiana es ecuménica y católica en el sentido de una sinfonía universal.

En esta perspectiva, la fe cristiana tal como la heredamos, es el fruto de un diálogo entre diversas culturas, principalmente la Biblia y el mundo griego, por supuesto, pero no exclusivamente. Por lo tanto, la pluralidad racial, cultural y religiosa de nuestro continente, en vez de ser el escenario de una confrontación sin fin, puede volverse la fuente de una nueva experiencia de Dios, de una nueva teología. Pero esto supondría pasar por un tiempo del Espíritu, es decir poner entre nosotros el intervalo del vacío de Dios, otro y diferente, para abrir un espacio a la escucha, a la contemplación del otro, a la admiración recíproca y jubilosa. Hay que poner de lado la religión reivindicativa de identidad estrecha y totalitaria, la religión de confrontación, para encaminarnos hacia la polifonía modesta de un Dios de Pentecostés, una imagen incompleta de lo divino. Hay

[12] Cfr.Op. cot.,p. 45 y 55

que orientarnos hacia una fe en el Dios "inacabado" en su formulación humana y en permanente reelaboración en el diálogo humano de las diferencias.

Por ahí veo, personalmente, la distinción entre imagen sociológica, antropológica y cultural de Dios, imagen sustentada por las religiones como sistemas sociales, y lo que en teología cristiana llamamos *"Revelación"*. La Revelación, en efecto, es la sorpresa que surge, fuera de todo sistema cerrado, del intercambio con el diferente en quien Dios se manifiesta. El Dios que nos sorprende en el encuentro con lo inesperado, pone en jaque la seguridad de todo sistema justificador y excluyente. En este sentido, la fe revelada es la que pasa por los caminos incómodos de la vulnerabilidad y de la apuesta por la confianza en lo inesperado. Todo lo contrario de la violencia de una palabra unilateral cuyo sentido está cerrado y preestablecido en un sistema sin sorpresas de reciprocidades de deseos. La "Revelación" necesita, por lo tanto, del riesgo del otro para darse.

NO VIOLENCIA COMO CONVERSIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS.

Llegamos a la conclusión práctica y lúcida de esta reflexión. Tenemos que reconocer humildemente nuestra responsabilidad en la propagación e institucionalización de una imagen de Dios portadora de violencia. Esta imagen "no revelada" de Dios la hemos heredado, interiorizado y transmitido. Ídolos infantiles del Dios todopoderoso obligado a responder a mis necesidades a condición que yo cumpla con sus exigencias legales y rituales; Dios enraizado en la culpabilidad y el temor; Dios Moloch que sacrifica a sus hijos e hijas en el altar de prohibiciones e obligaciones absurdas e inalcanzables; Dios de las militancias fanáticas por verdades absolutas por encima del amor y siempre en pugna cuya raíz no es otra que la sed de gloria egocéntrica del propio Dios; Dios que necesita de vestales y de levitas para satisfacer su orgullo insaciable. ¿Qué cristiano en América Latina podría afirmar que ninguna de estas imágenes le atravesó alguna vez o lo sigue atravesando en una historia personal de terror y temor, de culpabilidad tenaz y de fanatismos excluyentes?

Pero esta idolatría sutil impregna, también, muchas de nuestras estructuras de poder en la Iglesia y muy específicamente en la Vida Religiosa. El Renacer de la Vida Religiosa en el Espíritu pasa por la *denuncia profética* de nuestras propias estructuras de violencia hacia nosotros mismos y hacia los demás. Hay que tumbar el ídolo que nos impide acoger la Revelación de un Dios que escoge la fragilidad y lo inacabado como lugar de una palabra de paz. Estamos llamados a convertirnos a la no violencia, pasando de la competitividad a la convivialidad. En este punto se encuentra el rol actual de

la ascesis en nuestras vidas. Renunciar a la confrontación, aún santa y heroica, pero fundamentalmente perversa, para optar humildemente por la comunión. Nos toca pasar de una teología-ideología de la fuerza y del éxito espiritual a una simple experiencia de la fragilidad y de la impotencia. Dejemos los vanos esfuerzos para justificar nuestra opción como la única válida, o simplemente la mejor, para entrar en una era de contemplación mutua y plural.En este sentido, cuando, en otras oportunidades, caracterizamos la posmodernidad como una civilización de lo incompleto, del movimiento y del intercambio[13], sugerimos que esta propuesta constituía una bella oportunidad para la purificación de nuestra fe. Posmodernidad: tiempo del Espíritu, decíamos. Posmodernidad: interpelación hacia la revelación del Dios inacabado, en nuestra experiencia de Él, y no violento.

[13] Ver Simón pedro Arnold O.C.D

La Violencia de cada día

Pedro A RIBEIRO

Traducción de Guillermo Antonio GARCÍA HERNÁNDEZ TC-Amigoniano & Héctor LIZARAZO

PRESENTACIÓN

Podemos definir la violencia como el uso de la fuerza física (efectiva o potencial para ejercer un poder, esto es, imponer una voluntad sobre las otras (M. Weber). Abordaré el problema de la violencia desde la óptica sociológica, es decir, como un hecho social y constitutivo de las relaciones sociales (que no es lo mismo que la relación interpersonal). Las relaciones sociales implican alguna forma de poder, es decir, de imposición de una voluntad sobre la voluntad de los (as) otros (as). La Violencia y el consenso son los dos elementos constitutivos del poder. Lo que varía, es su proporción, siempre inversa: cuanto menos consenso, más violencia; y viceversa.

Debemos distinguir los diversos poderes. El poder político (del Estado), el poder de las armas (El que tiene medios de inflingir los daño físicos), el poder moral (quién tiene la influencia en los corazones y mentes), el poder económico (quien tiene los medios de producción y de consumo). Gramsci que fue un gran teórico en esta materia dice que sólo tiene de hecho el poder quien detecta esas cuatro formas de poder: poder revestido de hegemonía: dirección intelectual y moral de la sociedad.

Este preámbulo debe ayudarnos a situar el lugar de la violencia en la constitución de las sociedades. Pero no fui invitado para teorizar sobre la violencia, pero sí para situarla en la coyuntura actual del mundo. Es lo que procuraré hacer sin abstenerme, sin embargo, en tejer algunas consideraciones sobre la nueva realidad política brasileña y, para finalizar,

acrecentar algunas reflexiones sobre el desafío de la paz para el cristianismo hoy. El siglo que ahora comienza trae un grande desafío para los cristianos: ¿Sabremos responder como adultos a este momento histórico, o nos refugiaremos en el aparentemente seguro regazo del siglo pasado?

1. LA VIOLENCIA DE LAS RELACIONES ENTRE LOS PUEBLOS: SIGNO DEL SIGLO XXI

El atentado del 11 de septiembre de 2001 marca este comienzo de siglo. Acto terrorista en sentido estricto (una operación que, colocando la eficacia por encima de cualquier consideración, logra su objetivo de difundir un miedo generalizado), que bien mereció la condenación mundial, tuvo tal vez su mayor impacto en el imaginario colectivo, que mueve sentimientos. El atentado ocurrió en un momento delicado de las relaciones económicas y políticas de los Estado Unidos con el resto del mundo. Ellos ya estaban viviendo el comienzo de una fuerte desaceleración en su crecimiento económico (hoy es reseción, con graves consecuencias para la economía mundial) y su presidente venía tomando medidas políticamente desastrosas (como el rechazo al acuerdo de Kyoto, la licencia para la explotación del petróleo en la reserva ecológica de Alaska, el abandono de la reunión de la ONU contra el racismo en África del Sur, y el estar de acuerdo con la represión israelita con la intifada). Si el contexto global fuera diferente, y los EEUU estuviesen en situación políticamente confortable, el atentado ciertamente habría sido considerado como fueron los otros actos terroristas del siglo XX. Pero la retaliación de los Estados Unidos, considerándose los guardianes del orden mundial, con derecho a hacer la guerra contra cualquier país, suena como una señal de fin del imperio y el comienzo de una nueva era de descontrolada agresividad.

Está seriamente asegurada la esperanza de una globalización de la solidaridad (Juan Pablo II), y se traza una nueva geopolítica mundial unipolar. Algo así como una alianza entre el G8 (añadiendo los países ricos de la OCDE y Rusia) contra el resto del mundo.

El desenlace del secuestro del teatro de Moscú es una de las graves señales de nuestro tiempo. Para evitar la negociación con los rebeldes chechenos, el gobierno de Rusia usó un gas letal que mató a más de cien rehenes. Los preparativos de EUA para un grande ataque militar a Irak, aunque Sadam Hussein no ofrezca ningún motivo, son también reveladores del estado de tensión mundial. La represalia feroz de las fuerzas armadas de Israel contra el pueblo palestino es otro hecho alarmante. Parece que el mundo fue invadido por el miedo: cualquier país, cualquier grupo, cualquier persona

puede ser un terrorista en potencia, y contra el terrorismo es válida toda forma de violencia. Además, los asesinatos en serie en los alrededores de Washington sólo sirvieron para reforzar este mismo miedo, que hoy invade a la humanidad.

Ese miedo, como todo miedo, tiene dos componentes: un fundamento objetivo (atentados terroristas en verdad ocurrieron y pueden ocurrir en diferentes partes del mundo) y otro subjetivo: el fantasma del miedo que llega a lo absurdo (se atribuyen poderes demoníacos a los enemigos de los EUA). La psicología enseña que existe un proceso de transferencia de objetos. El verdadero causante de la inseguridad se agranda en la medida en que ese miedo es proyectado al otro.

Esto abre la hipótesis de que el miedo contemporáneo al terrorismo sea una proyección de una inseguridad más profunda. Hay indicios de que ésta resida en las especulaciones financieras en la economía y en el miedo de la pérdida de confianza en el valor del dinero. Vale la pena ver este hecho más de cerca.

Una de las marcas registradas de la globalización vigente es la especulación financiera. El volumen de las transacciones meramente financieras 25 años atrás era una fracción de lo que se aplicaba en la industria y en el comercio. Hoy ese volumen es 10 veces mayor a las transacciones reales.[1] En las finanzas internacionales la cantidad de moneda ya no está limitada por su sustento representativo en oro, ni por el control de un Banco Central. Son certificados sustentados en otros certificados, (A veces, ni siquiera un certificado físico sino virtual). El éxito de los operadores de estos mercados dependen de su habilidad en leer los signos de los tiempos; no los tiempos de la agricultura, ni de la industria, del comercio, y de los servicios reales, pues ya carecen de importancia. Lo decisivo está en adivinar las expectativas de los otros, pues las expectativas de los jugadores influyen más en el juego, que el juego mismo.

En ese cuadro de incertidumbres, la revelación de fraudes en los balances, el estancamiento continuado de las principales economías mundiales, las pérdidas de US $ 8 trillones en los mercados accionarios y el estancamiento de las inversiones dejan inseguro al mercado financiero. La demostración del poderío militar por los estados Unidos se presenta como antídoto para esa inseguridad, como si la gran potencia pudiera garantizar el orden mundial.

---

[1] Según el BIS, que reúne los bancos centrales, en el 2001 el volumen de transacciones internacionales con sus derivaciones alcanzó la cifra US $ 168 trillones, sin embargo el comercio global alcanzó la cifra de US $ 9 trillones y las inversiones directas US $ 6 trillones.

Pero la militarización en las relaciones internacionales sólo consigue aumentar el miedo a nuevas oleadas de violencia y terrorismo.

En la lucha del bien contra el mal no se admiten posiciones intermedias. Como siempre sucede, ese pensamiento está revestido de un manto religioso que pide la participación divina al lado de los combatientes del "Bien". De hecho, el paradigma maniqueísta viene pobremente a suplir la laguna de un orden político internacional después de la guerra fría, la cual, a diferencia de otras guerras, no culminó con un tratado entre vencedores y vencidos. La derrota del socialismo soviético fue interpretada por la versión neoliberal como un triunfo de la civilización fundamentada en el mercado y en la democracia, con desprecio de las civilizaciones fundamentadas sobre otros principios. En ausencia de bases sólidas para el ordenamiento internacional, EUA y sus aliados imponen las reglas de juego, como si estuvieran siempre al lado del "bien", aún cuando no respeten los derechos de los otros pueblos. Un buen ejemplo es el caso del mercado mundial regido por una competencia cada vez más feroz entre los países pobres, y, casi siempre, los países ricos encuentran pretextos para proteger su propio mercado interno. A falta de instrumentos legales y efectivos, la protesta y el inconformismo de los países pobres tiende a asumir formas violentas, alimentando la espiral de terror entre las partes: si las grandes potencias pueden tener armas atómicas, químicas y biológicas, por qué no las otras? Siguiendo esa lógica el mundo caminará en dirección a la barbarie. Esto se puede resumir en un grafite de un muro de New York: "ojo por ojo, hasta la ceguera completa". Para dar a esos hechos la dimensión real y que no parezcan inexorables, conviene situarlos en una perspectiva histórica más amplia.

2. DE LA "ERA DE ORO" A LA CRISIS NEOLIBERAL

El siglo XX, marcado por dos grandes guerras mundiales, vivió su era de oro entre 1945 y 1974 (E Hosbsawm). La competencia, entre "mundo libre" liderado por lo EUA y el "mundo comunista" liderado por la URSS (la guerra fría que al final trajo beneficios para el tercer mundo) provocó cambios nunca vistos en la historia humana. Basta con recordar la explosión demográfica (cambiando los parámetros de la sexualidad, reproducción, juventud, salud, vejez), la urbanización, el desarrollo técnico y científico (comunicaciones, informática, conquista espacial) en fin, un período de prosperidad excepcional y una experiencia generalizada de progreso. Pero, a un costo ecológico altísimo. En los años 73 – 74 la crisis del petróleo y el fin del acuerdo del Bretto –Woods, acaban con aquella prosperidad: la imposición del dólar como patrón monetario internacional marca el comienzo de la hegemonía del capital financiero: es más importante prestar dinero al tesoro de los EUA, y a

intereses altos prestárselos a otros, antes que invertirlo en la producción de bienes.

La derrota del socialismo soviético (89- 91) Favorece la hegemonía neoliberal, con beneplácito de Washington. Es la lógica del mercado (vender- comprar- simetría) llevada al extremo, hasta alcanzar las estructuras de lo cotidiano. El mercado como una institución social que rige el intercambio de bienes (en la antigüedad, sólo los de lujo; hoy todos los bienes, inclusive los que no son mercancía), sustituye las relaciones de reciprocidad (dar – recibir – alianza) que rigieron la vida cotidiana desde la revolución neolítica. Es la revolución moderna, occidental; Paradigma del pensamiento económico, político y social que se impone por las vías del comercio.

Vemos surgir al individuo y su subjetividad, en diversas expresiones culturales: el paradigma científico cartesiano bajo sospecha abre el espacio para el pensamiento postmoderno (donde las sensaciones toman el lugar de la razón), las artes que promueven un mundo encerrado en sí mismo: la música metálica (en lugar de la música optimista y romántica de los Beatles) las películas de dinosaurios y de catástrofes (el Titanic). La religión se reduce a la función de dar sentido a las biografías. Muchos dioses, pero pequeños y poco poderosos.

La emergencia de la nueva era (adjetivo, no sustantivo – Leila Amaral): unir el micro y macro cosmos, sin mediación de lo social y lo político (y ético). Experiencia de trascendencia reducida a lo más intimo de sí mismo, sin otra referencia externa. Aunque después de 15 años de neoliberalismo la situación mundial esté peor, él se impuso porque se revistió de la fuerza de ser el pensamiento único. Es esta fuerza la que empieza ahora a ser cuestionada.

3. 2001: EL NEOLIBERALISMO CUESTIONADO

El Foro social mundial y los movimientos antiglobalizantes marcan el cambio de la hegemonía del pensamiento neoliberal. No es sólo un foro económico-político como el de Davos, sino realmente globalizador: ninguna dimensión de la vida humana (incluida la ecología) puede quedarse por fuera. Lo económico es una dimensión entre otras, sometida a las exigencias que la humanidad se impone.

Refleja un cambio de pensamiento: no se puede entender un mundo partiendo sólo del individuo y sus intereses. Las experiencias de una violencia que se generaliza de lo local a lo mundial (guerras unilaterales, como la que se anuncia contra Irak, tal vez la más cruel); la demanda por drogas

adormecedoras para una vida sin sentido; en fin, la destrucción del planeta en vez del progreso. En reacción a eso, surge una nueva conciencia de humanidad: planetarización de la humanidad en vez de globalización de mercado. “Otro mundo es posible” se anunció en Porto Alegre, y ahora por todo el mundo. Contra la fuerza bruta, sin el respeto que sólo la legítima autoridad le confiere, surge en las periferias del mundo una fuerza moral: la convicción de que otro mundo es posible, no por el esfuerzo insano de integrarse al primer mundo, sino por la construcción de una alternativa mundial comenzando por los excluidos (as) del banquete del mercado.

4. LAS ELECCIONES BRASILERAS DEL 2002

Más que una victoria de la oposición, las elecciones del 2002, representan el desenlace de un proceso histórico que en los años de 1950 se configuraron en proyectos de las “Reformas de Base”, de la “Revolución Brasileña” y del “Nacionalismo y Desarrollo”. Aunque diferentes, convergían en cuanto a la necesidad de democratizar el país, reducir las desigualdades sociales y regionales, eliminar el hambre y el analfabetismo, en fin, crear una sociedad más justa, desarrollada y democrática, dando énfasis a un nacionalismo sin xenofobia que bien se puede expresar en un resurgimiento cultural de la época. El golpe de estado de 1964 abortó aquel movimiento, rescatándose solamente su dimensión desarrollista.

Las semillas, sin embargo, estaban en una tierra fértil y crearon raíces en la sociedad por medio de las Comunidades Eclesiales de Base, Asociaciones de Moradores, núcleos de movimientos sindicales, variados movimientos sociales y en las organizaciones que más tarde adoptaron la sigla ONG's. allí se dio la Kenosis popular del movimiento que surgió de los grandes pensadores nacionales[2], creando raíces en las clases socialmente desfavorecidas.

Al final del régimen de seguridad nacional aquel movimiento dió fuerza a la campaña de la Derecha y, luego después, la gran movilización social para la elaboración de la constitución ciudadana de 1988. A pesar de muchas ambigüedades, aquella constitución lanzó los cimientos para la construcción de la ciudadanía nacional con nuevas bases, creyendo realizar el sueño democrático de los años 1960.

---

[2] (Basta citar a Celso Furtado, Dom Helder Cámara, Juscelino Kubitschek, Verneck Sodré, Alceu de Amorosos Lima, Luiz Carlos Prestes, Raimundo Faoro, Caio Prado Jr., entre muchos otros)

Fernando Collor y Fernando Enrique Cardoso, sin embargo, le imprimieron otro rumbo político al País, buscando la integración del Brasil en un mundo globalizado conforme al mandato neoliberal. Después de 8 años de insistencia en esa política, FHC recibió la desaprobación del electorado brasilero, que optó por retomar el proceso de la construcción nacional de la ciudadanía.

No se trata, evidentemente, de aplicar hoy un proyecto de hace 40 años, sino de retomar las grandes intuiciones del pasado como inspiración para la construcción de una autentica nación brasilera, capaz de incluir en su ciudadanía a las diversas etnias indígenas, en lugar de disolverlas en la masa popular.

Esa inflexión en el proceso histórico solamente tendrá efecto verdadero si contara con la efectiva participación de la llamada Sociedad Civil, esto es, el conjunto de instituciones y Movimientos Sociales capaces de hacerse representar. El PT nació de la confluencia de movimientos sociales pero, a diferencia de otros partidos de tradición leninistas, no hizo de ellos una "banda de transmisión". El secreto de su fuerza está en la relación dialéctica entre los dos polos. Ambos tienen la misma inspiración y utopía pero actúan en campos diferentes: los movimientos sociales luchan en la sociedad civil por una causa específica, y el partido lucha en la esfera política para ejercer el poder de Estado.

La Iglesia Católica fue uno de los principales protagonistas de aquel movimiento histórico de construcción nacional. Ya en los años 50 la CNBB removía la cuestión de la reforma agraria y poco después se ampliaba para las reformas de base; durante le régimen militar asumió la defensa de los derechos humanos y movilizó sus fuerzas para garantizar la ciudadanía en la Constitución de 1988, colocándose siempre al lado de las grandes causas populares, inclusive aquellas que parecían perdidas, como la causa indígena. Al inaugurarse la hegemonía neoliberal y la opción por la integración por la globalización, la Iglesia asumió una postura crítica, a pesar de ser llamada retrógrada, defensora del atraso, nostálgica y alineada con los "neobobos". Desde sus bases, en las comunidades eclesiales, en lo grupos de jóvenes, en los núcleos de pastoral social, hasta en la cúpula nacional, pasando por las Diócesis y Regionales, la Iglesia Católica ha sido la principal promotora (a veces también la partera) de los Movimientos Sociales involucrados en ese gran proyecto de Construcción Nacional.

El último documento oficial de la CNBB sobre las elecciones del 2002 deja clara su disposición de llevar adelante el proyecto de construcción nacional, dando prioridad a la defensa de la dignidad y de los Derechos Humanos y el Desarrollo Sustentable. Digna de mención es la posición asumida por el

Episcopado en la Campaña Nacional por la superación de la miseria y del hambre, colocada como una cuestión política pública prioritaria, y no sólo de asistencia social. Cómo actuará ella en la nueva coyuntura?

5. TENSIÓN EN EL CENTRO DE DECISIONES

El Brasil depende hoy del sistema financiero internacional. Lula, para ganar las elecciones, necesitó convencer al pueblo y a los dueños del capital que su propuesta de gobierno era viable. También para gobernar, Lula tendrá que contar con esas dos fuerzas: 52 millones de electores de un lado, y 52 banqueros y especuladores del otro. Ahora bien, el pueblo quiere cambios pero tiene paciencia, sin embargo, las fuerzas que dominan el mercado no quieren cambios ni tienen paciencia. Quién se quedará con la mejor parte?

La batalla está apenas comenzando. Pasados los días de alegría y fiesta, la celebración de posesión y los primeros días del nuevo gobierno – como concesiones al pueblo y al presidente electo –los dueños del poder van a querer colocar todo en orden, como si nada hubiese pasado o acontecido, como si FHC y Malan no hubiesen perdido las elecciones, como si éstas no fuesen más que una representación....Para ellos, la legitimidad de un gobierno no viene de las urnas ni de las políticas que responden a las necesidades básicas de la población, pero sí del cumplimiento de las obligaciones financieras. Hacer una política social? Haga Lula lo que quiera, mientras respete las promesas y concesiones hechas durante la campaña. Sométase y será aceptado. Su estrategia y la neutralización de la Memoria subversiva y del Deseo de cambio, haciendo de Lula un De La Rúa que, elegido para hacer cambios, no le dejaron cambiar nada. Si Lula intentara implementar algo nuevo, será llamado de " populista" e " irresponsable", creándose un clima de tensión y confrontación con los dueños del capital, del saber, de la mediación y el apoyo militar de los EUA.

Serán 52 millones de electores ya desmovilizados y poco organizados, contra un pequeño pero poderoso grupo que, con algunas llamadas telefónicas pueden provocar una crisis económica de grandes proporciones. La deuda del 2002: R$850 billones; Pagos previstos para 2003 intereses de R$300 billones; interés en 2003 de R$150 billones, {PIB: R$1,300 trillones}.

6. IDEAS SOBRE LA CONTRIBUCIÓN DEL CRISTIANISMO PARA LA PAZ

No hay en el mundo quien esté contra la paz. Aspiración profunda del ser humano, todos deseamos sinceramente la paz (paz interior, con los otros,

con la naturaleza, con el cosmos, con Dios). La paz es mucho mas que ausencia de guerras, porque y también la tiranía evita la guerra impidiendo revueltas y aplastando a los inconformes, como fue la paz romana en otros tiempos y es hoy el poderío de los EUA. La paz se conquista en la lucha diaria – vivir es luchar! – en la medida en que consagramos energías a esa empresa que va del plano micro, psico-social (de la armonía interior, en la familia, en la escuela, en el barrio) al macro, socio-ecológico, (de la armonía nacional, entre los pueblos, con la naturaleza y el planeta) hasta abarcar todo el universo y realizar el sueño del paraíso terrestre que no es añoranza sino esperanza. Esperanza de por fin completar la obra de la creación por la reconciliación general y sin medida: hombre y mujer, persona y naturaleza, interioridad y cosmos, humanidad y divinidad, en la rica armonía de sus diferencias.

En otras palabras, si la violencia animaliza, la paz dignifica al ser humano. Aunque el espectáculo cotidiano de la violación de los derechos humanos en los noticieros de la TV, socave el principio de la compasión, todavía somos sensibles a la idea de que "la vida humana no tiene precio". En lo íntimo de nuestro ser, la intuición de la sin igual dignidad de todo ser humano es el primer fundamento para la construcción de un mundo en donde la Humanidad viva en paz.

Por eso mismo, debemos cultivar nuestra capacidad de indignación ante la violencia que hoy degrada a la humanidad. No podemos olvidar las amenazas de ataque a Irak (con o sin consentimiento de la ONU), el estado de guerra en Palestina (en donde un estado militar invierte todo contra un pueblo imposibilitado de armarse), en África central (en donde las empresas multinacionales se lucran con conflictos tribales) y en América Latina (en donde la militarización de los conflictos sociales aparece como receta para eliminar las tensiones en el campo y en la ciudad). Todo eso provocando redes terroristas, en una espiral de violencia y brutalidad que traspasa todos los límites.

Frente a esa situación, las tradiciones religiosas y espirituales pueden ofrecer su contribución para el esfuerzo de paz en el mundo. Partiendo de diferentes bases, todas coinciden en la proclamación de la eminente dignidad del ser humano, en la búsqueda de caminos para la paz, en la animación de la esperanza, en la afirmación de la posibilidad de salvación o perfección de todo ser humano. Pero podemos preguntar sinceramente, hasta qué punto tales señales tienen efectos prácticos. Las Iglesias cristianas, como instituciones, poco pueden hacer para fortalecer los valores del mundo moderno. Ya no escriben más la partitura musical, y ni siquiera tienen la dirección de la orquesta. Por mucho, componen un conjunto de cuerdas y

de soplos. En esa situación de inferioridad frente a una mentalidad adversa, muchas de ellas prefieren ofrecer un recital en los templos en donde un público fiel aprecia su repertorio. Otras, aceptan integrar una orquesta, y así poder tocar para el mundo moderno. Es lo que estamos viendo en los Foros Sociales mundiales: representantes y miembros de diferentes iglesias cristianas participando en igualdad condiciones con los no cristianos para proclamar que otro mundo es posible, no sólo para la otra vida, sino en el aquí y el ahora de la historia humana. Y cual sería el sonido propio del Cristianismo en esa orquesta?.

"Una contribución importante, aunque no específica del cristianismo, es la afirmación de la eminente dignidad del ser humano por su condición de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios". De esa intirnidad entre Creador y criaturas surge que la Dignidad Humana y su vida deben ser respetadas en toda y cualquier criatura humana, desde su concepción hasta la muerte natural. Aunque las consecuencias éticas de esa concepción no sean siempre rigurosamente obedecidas por las iglesias cristianas (por ejemplo, en la condenación de toda guerra y de la pena de muerte), su radicalidad llevó muchas veces a las iglesias a asumir proféticamente la defensa de los Derechos Humanos, no retrocediendo ni siquiera ante el martirio.

Otra contribución, esta sí original y específica del cristianismo, es la opción preferencial por los pobres. Diferentemente de otras tradiciones religiosas, el cristianismo no promete riquezas a sus seguidores, y tiene a los pobres como los primeros y mayores destinatarios. Lejos de ser una promesa de compensación para los desposeídos de los bienes terrenos, esa opción por los pobres trae un proyecto de sociedad – el Reino de Dios – que tiene que ver con otro mundo, de paz, en donde la miseria y el hambre serán erradicados para siempre.

La pobreza, aquí entendida como lo contrario a la acumulación de riqueza, se convierte en una idea fuerza, para la construcción de un proyecto político, centrado en dos fundamentos: el primero es el rechazo de la riqueza, del lucro y del consumo como fines en sí mismos, y por lo tanto, la propuesta de una vida frugal, más digna, para todos (al contrario de lo que dice el Banco Mundial, no se trata de aumentar, sino de repartir la enorme riqueza que se produce hoy en el mundo y que daría más de US$ 500 por mes, por persona). El segundo fundamento es apostar por el pobre como agente de su liberación y de transformación del mundo. Un cántico de las Comunidades Eclesiales de Base dice "yo creo que el mundo será mejor, cuando el pobre que sufre crea en el pobre".

Esto significa ayudar a los marginados de la humanidad a organizarse y luchar por un mundo de Dignidad Humana y Paz, donde sea globalizada la solidaridad y erradicadas tanto la miseria como la opulencia que quiere acabar con la vida humana del planeta. Aquí, sí, reside la contribución, modesta, es verdad, pero de gran valor que el cristianismo puede dar para la construcción de otro mundo, si toma en serio la radicalidad de Jesús de Nazaret y de sus seguidores.

Experiencias

Humanidad y violencia: Dimensión antropológica de la violencia

Imelda VEGA-CENTENO B.

INTRODUCCIÓN

Hace algunos años, ante la incertidumbre planteada por la entrada del nuevo milenio, propusimos a la CLAR una reflexión sobre el recurso a la magia paleolítica, que nos servía para paliar nuestro *miedo* ante los *flagelos* que amenazan a la humanidad: *el terrorismo, el tráfico de armas, el narcotráfico y la corrupción generalizada* (Vega-Centeno I. 1998). En ese momento varios de los asistentes me acusaron de subjetiva, que veía así al mundo porque en el Perú había terrorismo, algunas personas aceptaron la incidencia del narcotráfico en Colombia, mi propuesta de antropología filosófica provocó calificativos de sicologizantes personales; y tuvo menos resonancia la gravedad de los fenómenos de larga duración que yo avizoraba en el futuro inmediato.

Desgraciadamente hoy nadie podría caer en las mismas calificaciones, si ahora entendemos que el terrorismo es un fenómeno mundial, es porque necesitamos ver asesinadas ante nuestros ojos a más de tres mil personas, esto en la nación más poderosa del mundo, imagen incesantemente repetida en las pantallas de la intimidad de nuestras casas. Pocos años antes, en una guerra tribal insensata, murieron más de un millón de personas de Ruanda y Burundi, sus antiestéticos entierros con cargadores frontales que los arrumaban como a basura en fosas de horror, pronto desaparecieron de las primeras páginas, y la televisión nos propuso imágenes mucho más amables que mirar. ¿Es que eran menos seres humanos el millón de africanos, que los tres mil muertos en las torres gemelas?

No, simplemente éstos últimos morían por mano terrorista en la nación más poderosa del mundo, los otros, eran los excluidos del sistema, *los condenados de la tierra,* enfrentados en sus odios ancestrales, hábilmente manejados por intereses financieros multinacionales.

La violencia es compañera de toda la historia de la humanidad, alguno dirá que es la *partera de la historia* (Marx), otro que lo que mueve la historia es *el deseo mimético* (Girard). De hecho, en las ciencias sociales no podemos dejar de plantearnos a la violencia como un *hecho social*, posible de ser estudiado, analizado en sus causas y consecuencias, posible de ser *previsto* y factible de ser *corregido,* porque como hecho social, es *construcción histórica, producto del quehacer humano y de la red relacional que tejen los hombres y mujeres a lo largo de la historia*. Nada menos fatalista que la Ciencia Social frente a la violencia real y a sus dimensiones simbólicas que habitan en toda realización humana. Por ello, el cientista social *"debe poner a la luz las operaciones de construcción del objeto que las fundamenta como ciencia, así como las condiciones sociales de producción y circulación de sus conceptos fundamentales"* (Bourdieu, 1987, 13). Divididos entre su solidaridad, deseos de compromiso, necesidad de utopías (en un momento de crisis de paradigmas), nuestros cientistas sociales comprometidos frecuentemente se encuentran frente a su débil capacidad de objetivar a su sujeto de estudio, porque ellos mismos son *"débilmente capaces de objetivarse a sí mismos, e ignoraban frecuentemente que su discurso aparentemente científico habla menos de su objeto científico y más de su relación personal con este objeto"* (Ib., 1992, 48). Observación epistemológica que es extensible a todos nosotros.

La tentación del autoengaño está siempre presente, por eso, es preciso que así como: *"Todo químico tiene que luchar contra el alquimista que lleva dentro, todo sociólogo tiene que ahogar en sí mismo al profeta social que el público le pide encarnar. La elaboración de evidencias públicas y la utilización de una lengua con múltiples registros que yuxtapone las palabras comunes a las técnicas destinadas a servirles de garantía, proporciona al sociólogo su mejor disfraz (…) ofreciendo un discurso cuya apariencia de esoterismo refleja en realidad las funciones de una empresa profética"* (Ib., 1987, 43).

No se trata de jugar a profeta social ni de descubrir el agua tibia, nuestra propuesta desde la teoría antropológica lo que quiere es poner un poco de luz sobre la acuciante y angustiosa realidad social que vive hoy América Latina, a la violencia explosiva y latente que se manifiesta en nuestra cotidianeidad. En esta oportunidad nos proponemos salir al encuentro de una reflexión teológica que parte de la praxis de transformación social, y de lo profundo de una vocación de servicio, para que nuestra aproximación

disciplinaria pueda converger en la reflexión sobre las causas y consecuencias de los sufrimientos de las mayorías en nuestros pueblos, comprometerse en la construcción de un mundo más equitativo y solidario, más conforme con las enseñanzas del evangelio.

Esta reflexión recorre un camino clásico, parte del miedo a la violencia que nos amenaza a todos y a sus explicaciones más frecuentes (Sección1.), pasamos luego a trabajar las hipótesis de R. Girard sobre los orígenes de la violencia en la sociedad humana (Sección 2.), con estos elementos más el aporte del psicoanálisis de la violencia nos detenemos un momento en el papel que juegan los modernos medios de comunicación en nuestra sociedad masmediatizada, reflexión que proponemos a través de algunos ejemplos en los cuales resultamos cómplices pasivos/activos de la violencia (Sección 3.). Finalmente, como esta reflexión no hace sino comenzar, *a modo de conclusiones* plantearemos algunas cuestiones de largo aliento sobre tendencias violentas en nuestras sociedades, la violencia que las habita desde antiguo y nuestra participación en ambas.

1. EL MIEDO QUE SE RECONOCE: VIOLENCIA Y CRISIS ECONÓMICA

Uno de los más graves síntomas de la violencia de nuestros tiempos es sin lugar a dudas la toma de rehenes del teatro Dubrovka de Moscú, y su desastroso desenlace (Oct/2002). El gobierno ruso, atrapado en su propia intransigencia y la de los rebeldes chechenos acudió al uso de la violencia legítima del estado y usó un gas letal, con el resultado del centenar de muertos que actualmente lo ilegitima. Por su parte la búsqueda del gobierno de Bush para atacar a Iraq y derrocar a Sadam Hussein mantienen al mundo en un punto de tensión angustiante. Los ataques suicidas de los palestinos y las desmesuradas represalias de Israel son tan abrumadoras que la *higienizada televisión neoliberal* los reduce cada vez más en su afán de mitigar ese miedo que no cesa de crecer ante la amenaza invasora de la violencia.

El miedo es la característica más generalizada del inicio del tercer milenio, la humanidad toda está sometida a él, cualquier grupo o persona es susceptible de ser un terrorista potencial, y contra el terrorismo *vale todo:* la otrora imagen de la seguridad, *los Estados Unidos,* se han convertido por este cambio nefasto de simbólica global, *en la imagen del miedo, la amenaza, el crimen artero irracional e injustificado, así como el blanco de los mega-atentados, por los mega-crímenes que se le atribuyen*. La pérdida de esta imagen de seguridad en millones de mentes del mundo contribuyen de manera perversa a reforzar esa sensación de miedo difuso, que permea a la humanidad entera.

Es cierto que el origen de este miedo está en la comprobación cotidiana de la violencia creciente y en los espantosos ataques terroristas que nos ha tocado ver en vivo y en directo, en todo el mundo, pero, a partir del mismo se quiere difundir una imagen intencional que *cual fantasma que recorre a toda la humanidad,* nos quiere mostrar a *"los enemigos de Estados Unidos"* cual si fueran los *enemigos de la humanidad.* Este es otro juego perverso, producto ideológico, transferir el miedo de uno y hacerlo percibir como miedo de la humanidad, lo cual es no sólo manipular el miedo profundo de muchos en función de los intereses de unos pocos, sino desvirtuar las causas profundas de miedo, haciéndolas imperceptibles, ocultándolas, de modo que sean incurables en sus raíces, para que sobre una *paz aparente,* producto de una anunciada victoria militar de los USA, queden firmemente asentadas las causas profundas de la violencia y el miedo que ésta suscita y seguirá suscitando.

En nuestros países, a la raíz de la violencia está menos la pobreza y sí la inequidad creciente, no permitir que esto se perciba es asegurar la permanencia de la violencia y sus secuelas, a lo largo del tiempo. Pero, "reducir" la causalidad de la violencia a la pobreza, permite elaborar "políticas para pobres" que si bien no solucionan en nada la situación de las mayorías, son propiciadas por regímenes profundamente antidemocráticos, a quienes les aseguran cierta clientela electoral, les mejoran la imagen pública, y dan buena conciencia a los organismos internacionales que los patrocinan.

Todo lo cual permite poner una piadosa cortina delante de los graves problemas económico financieros que azotan a la economía mundial, y de la inequidad creciente que nos es asignada dentro de la globalización excluyente. Como hace poco decía P.Ribeiro de Oliveira:

> Una de las señales más claras de la globalización vigente es la financierización. El volumen de las transacciones financieras hace 25 años, era una fracción de la que se aplicaba a la industria y el comercio. Hoy es más de diez veces superior a las transacciones reales. En este cuadro de incertidumbres, la revelación de fraudes en los balances, la recesión continuada en las principales economías mundiales, las pérdidas de ocho trillones en los mercados de acciones, la retracción de las inversiones, vuelven inseguro al mercado financiero. La demostración del poderío militar de los Estados Unidos aparece como *antídoto* para esa inseguridad, como si la gran potencia pudiese aún garantizar el orden mundial. Pero, la militarización de las relaciones internacionales sólo hace aumentar el miedo de las nuevas ondas de violencia y terrorismo (Ib., 11/002).

Estamos ante el alza de una *nueva espiral mimética,* como diría Girard. El miedo financiero se monta fácilmente sobre las imágenes que ancestralmente poblaron nuestras pesadillas: *el otro, el diferente,* aquél que desde sus aterradoras diferencias amenaza nuestras pseudo seguridades, reconocidas ahora en su precariedad. Entonces las aterradoras diferencias de los chechenos, afganos o iraquíes los vuelven *per se en enemigos de la humanidad,* y quedan silenciados problemas como las reservas de petróleo y otros complicados problemas geopolíticos que han alimentado el antagonismo mimético desde antiguo, en los Balcanes como en Medio Oriente y en todo el mundo.

2. RAÍCES DE LA VIOLENCIA QUE NOS HABITA

Es importante que nos detengamos a reflexionar sobre la antropología de René Girard (Cf. Bibliografía), para quien el hilo conductor que permite entender la violencia que habita a la sociedad humana está en la *teoría del deseo.* Según el autor, desde Aristóteles se ha señalado que *la imitación es el ímpetu que mueve todo deseo humano, y sin el deseo mimético (es decir, el deseo de lo del otro, la envidia, la codicia) no hay aprendizaje ni cultura* (Ib. 1972). Imitamos todo, desde la forma de desear, por eso la mímesis es siempre conflictual, porque el hombre desea siempre según el deseo del otro, en un conflicto tragicómico cuyos protagonistas resultan intercambiables en la escena colectiva, la violencia mimética suscita la víctima propiciatoria, seguidamente transformada en dios por su sacrificio, ya que este trae consigo la paz social (Ib.). Girard refuerza la eficacia científica de la hipótesis mimética para explicar el origen de las culturas.

Los hombres se aborrecen porque se imitan entre sí, el otro no es el modelo inaccesible, *es el rival*: el orgullo nos impide ver que *la envidia, los celos y el odio impotente, son los sentimientos más modernos* (Ib., 1979), los que tienen su nacimiento en la *fascinación de ser el otro* (Ib.). El otro, ese modelo que tiene algo que me falta y que deseo apasionadamente: *"los hombres no ven que se asemejan entre sí y que su voluntad de ser diferentes les viene de su mimetismo",* el mimetismo engendra rivalidad y la rivalidad refuerza el mimetismo (Ib.). Al mismo tiempo, esta fascinación por *querer ser como el otro,* entra en una espiral creciente que surge de *la distancia,* al envidiar profundamente al otro y lo del otro, es imposible *aproximarse a él, distancia* que agudiza el desconocimiento y hace crecer los celos y la envidia en la misma proporción que su proyección fantasmática nacida de la *rivalidad y el desconocimiento del otro.*

Girard se pregunta porqué milagro es que los hombres viven juntos, si la sociedad es siempre un sistema de diferencias, y los hombres no tienen una

sociabilidad natural, como los instintos reguladores de los animales que inhiben la violencia entre grupos de semejantes. Entonces se plantea la cuestión del *origen,* los comportamientos miméticos que estructuran lo social son en su origen fuentes inagotables de violencia, fuente de una violencia atroz, hasta la muerte: y estos comportamientos son parte del proceso de hominización. Porque la violencia es contagiosa, no estructura sino que desestructura la sociedad, la amenaza de muerte desde dentro; no reúne, divide, enfrenta unos con otros, *las rivalidades miméticas tejen la historia.* La idea de la *mímesis* da cuenta de todo el desarrollo del proceso original de la violencia. Girard demuestra que este brote instintivo de violencia anhela una respuesta, con ella, e! foco de la violencia quedará en los límites del impulso inicial. Pero no hay una respuesta única. La interdicción desempeña el papel de retención de la fuerza violenta instintiva (Girard, 1972, Urbano, 1991).

El mito no funda el orden cultural sino es disimulando lo arbitrario (violencia) del mecanismo fundador. Por ello existen dos grandes aproximaciones antropológicas para entender el fenómeno de la violencia como fenómeno humano:

a) La que se funda en la política y la filosofía: que afirma que el hombre es naturalmente bueno, y todo lo que contradiga a esta afirmación lo atribuye a las imperfecciones de la sociedad, a la opresión de los pobres por los ricos: *"el hombre es bueno, la sociedad lo corrompe".*

b) La que se funda en la biología: en el mundo animal sólo el hombre es capaz de violencia, por eso, inclusive, se busca genéticamente al organismo (gen) que la originaría.

Girard critica ambos extremos teóricos, y elabora su hipótesis: *Sólo el hombre es capaz de tener deseos y pasión, los modelos que se fija están forjados por la pasión, que lo vuelve objeto de sus deseos. Todo lo que la humanidad dota de prestigio es un modelo, por ello el deseo mimético domina nuestras vidas. La inteligencia humana es la más dinámica del mundo, la envidia, la codicia la impelen a acceder a los objetos de sus deseos, por eso se genera la rivalidad mimética, porque se imita en doble vía (todos padecemos de las fascinacer de querer ser/querer tener el otro/del otro)* (Ib. 1972, 1979, 2001).

La terrible violencia de la *mímesis* genera prohibiciones y tabúes frente a todo lo que puede engendrar rivalidad (Ib. 1972, 1979); los tabúes prohiben la imitación en todas sus formas, por ejemplo el tabú frente a los gemelos, a los que es preciso sacrificar, porque la indiferenciación (por la semejanza entre ambos) que ellos representan alienta la violencia. Es preciso anotar

aquí que el mito más recurrente en la historia de la humanidad es aquél que en nuestro trabajo llamamos *el mito de los hermanos no fraternos,* el que por el fratricidio funda la comunidad humana (Caín y Abel, Rómulo y Remo, Etéocle y Polínice, los hermanos Ayar, para no hablar de los miles de mitos norteamericanos sobre la gemelidad y la rivalidad entre los hermanos "dobles").

Los mitos antiguos tratan de dar una explicación de la historia porque intentan explicar el desarrollo temporal de la sociedad y de la estructuración social que de este proceso resulta, por ello resulta particularmente significativo que una inmensa cantidad de mitos, venidos de regiones muy distantes y cuyo *parentesco* resultaría imposible, estén referidos a la violencia fratricida como el origen de la historia de la sociedad humana.

Los mitos de origen se refieren a la violencia, a la violencia ilimitada que hace que los hombres de una comunidad, de una sociedad o grupo, se destruyan mutuamente, si no quieren o si hacen algo por salir de la violencia. Los mitos son una primera interpretación de la violencia original, aunque su interpretación permanezca a nivel del inconsciente colectivo. Girard propone una lectura para este *retroceso a la inconsciencia cultural,* si la violencia original permanece en el inconsciente es porque ha sido desplazada por *lo sagrado*, que la camufla. Los mitos antiguos nos refieren a nuestro origen y a la violencia como fundadora de la civilización (Ib. 1972, 1979, 2001).

Los fenómenos religiosos más *irracionales* tienen una racionalidad, deben prevenir o resolver los fenómenos de *crisis* que resultan del *hipermimetismo* humano (Ib. 1979). En *La violencia y lo sagrado* (1972), denuncia este mecanismo que expulsa la violencia y engendra lo sagrado; los actos religiosos más irracionales tienen una racionalidad: impedir o resolver la crisis que resulta de la imitación. Las sociedades desde antiguo se dotaron de mecanismos para neutralizar la violencia real mediante otro género de hechos: la prohibición del incesto, los sacrificios humanos de animales o personajes simbólicos, chivos expiatorios, instituciones jurídicas, asambleas de jueces, ancianos, o sacerdotes. Con todos estos mecanismos se mantiene la diferenciación en ciertos límites, en espera de una posible uniformización, pero también las sociedades antiguas parten del principio opuesto, en ellas se desata la violencia a partir de la *indiferenciación* (Ib., 1972; Urbano 1991).

Si retomamos el ejemplo del asesinato de los gemelos por el peligro del conflicto agudo que representa su *extrema semejanza*, podemos ver que igual situación se reproduce con el *extremadamente diferente*, aquél que por sus rasgos físicos es completamente distinto a la imagen generalizada de *nosotros,* el diferente también produce miedo, e impele a su destrucción,

su cuestionadora diferencia nos aterra y nos hace percibir el peligro de nuestros límites, límites que alimentan nuestro deseo mimético.

Esta *espiral mimética de venganza* es la que hace recaer a los pueblos y las culturas al caos de donde salieron (Ib., 2001). En el caso del *chivo expiatorio,* o *la víctima propiciatoria,* los mitos invierten los papeles de la víctima y del héroe, del victimario y el "verdadero culpable". Y justamente es aquí donde el mito bíblico marca la diferencia, cuando afirma la inocencia de la víctima, mientras que los otros mitos antiguos dejan siempre la sospecha, la duda o convencimiento de la culpabilidad de la víctima (Ib. 2001). De entre todos los mitos que narran la génesis de lo sagrado, es decir el origen ocurrencial del orden humano, Girard distingue a los mitos bíblicos, pues son los únicos que insisten en la inocencia de la víctima. Expone cómo, del lento trabajo de la revelación bíblica nace la modernidad: *desde ahora la violencia es un asunto humano y no de los dioses, pues nosotros somos los responsables de la historia. Para poner fin a la violencia es preciso renunciar a la venganza*, y ésta es la novedad de la mitología bíblica (Ib. 1979, 2001).

Actualmente el mundo está en una competencia frenética, que busca dominarlo todo, desde lo más avanzado de la ciencia hasta lo más oculto de lo espiritual, con la preeminencia del *modelo occidental* triunfante, y, la mayoría de los pueblos estamos fuera de esta competencia desigual. Pero siempre, el secreto del conflicto y de la violencia que lo anima está en *el deseo mimético* y las rivalidades feroces que éste engendra. Por ejemplo, un mecanismo cultural de supervivencia social como la *reciprocidad* puede ser leído también como un *sistema de imitación (mímesis) en doble vía (yo deseo ser tú y tú deseas ser yo)*. La interrelación entre los pueblos puede darse en términos de intercambio pacífico o belicoso, y la asimetría de la reciprocidad los confirma y estabiliza, pues la concordia es la otra cara de la discordia, inclusive el *ojo por ojo* de la Torá, es una forma de reciprocidad negativa, que genera un ciclo interminable de venganzas con el que rompe el Evangelio. Si leemos en esta clave antropológica la situación actual vemos que la verdadera amenaza para el mundo viene hoy de las ambiciones capitalistas que destruyen a las viejas culturas, son los países desarrollados los que pillan los recursos del planeta y lanzan al mundo a empresas insensatas sin preocuparse de las consecuencias que pueden sobrevenir. Cuando se *ensucia* el prestigio de las sociedades arcaicas para *limpiar* el de occidente ¿qué se está haciendo?.

Se trata de dividir a la humanidad en dos compartimentos estancos, por un lado el mundo moderno y por otro el arcaico, y al mismo tiempo se trata de relegar a la violencia al compartimento reservado a las culturas arcaicas (Ej. Guerras en Chechenia, Bosnia o contra Afganistán, amenazas a Iraq).

Algunos han intentado hacer la lectura inversa, pero la violencia arcaica no puede ser comparada con la del occidente moderno, aún si es preciso reconocer que todas las culturas contribuyen, a su modo, a la violencia que hoy nos atemoriza (Ib. 2001). Esta afirmación no es mero prurito de una *opción por los condenados de la tierra,* los medios de combate de los pueblos arcaicos no tienen, ni remotamente, el alcance destructor y depredador de los medios de combate del occidente desarrollado, pero, repetimos, tanto las culturas arcaicas, como las modernas, contribuyen a su modo, al cúmulo de amenazas que nos atemorizan y amenazan con su rabia fratricida.

3. PREDADORES SOCIALES: CUANDO LA VERDAD NO ES MÁS QUE UN PRETEXTO

Dada su importancia, es preciso detenernos sobre el *papel de los medios de comunicación masiva* en torno a la violencia que nos rodea y amenaza. La misma que en nuestro medio está siempre asociada a los males sociales, los que *"no tienen existencia visible sino cuando los medios de comunicación hablan de ellos, es decir cuando son reconocidos como tales por los periodistas. Esto no quiere decir que los males sociales se reduzcan a los males mediáticamente construidos o a la imagen que de ellos den los medios"* (Bourdieu, 1993, 61).

Lo que queremos decir es que los males sociales interesan a los periodistas cuando salen de lo común, cuando son dramáticos, conmovedores o comercialmente rentables, por ello conformes a *"la definición social de un acontecimiento para llegar a ser primera página"* (Ib.). Y esta forma de tratamiento tiene que ver con los intereses particulares de los periodistas y las empresas para las que ellos trabajan y menos con los grupos sociales que los protagonizan, ya que los efectos de este paso por las primeras páginas no pueden ser controlados por los protagonistas de los mismos, pues *"son los periodistas los que disponen del poder de construcción del hecho mediático, de la fabricación del acontecimiento"* (Ib., 65). La práctica profesional en uso del periodismo, nos coloca ante la espectacularización del hecho y no ante su análisis u objetivación. Analicemos esta situación frente a algunos fenómenos internacionales ampliamente difundidos por los medios.

3.1 EL ESCÁNDALO

Hace poco las largas investigaciones del procurador Kenneth Starr, detrás de una "*investigación judicial*" ocultaron su evidente *voyeurismo*, el cual no tenía otro objeto que arrinconar al Pte. Clinton y destruirlo, pura y simplemente.

Era una lucha inmisericorde por el poder. Del escandaloso juicio, las vergonzantes declaraciones y prejuicios por él ventilados, parece que la única ganadora (en dólares) es la Srta. Lewinski, cuyos dudosos comportamientos antes, durante y después del *affaire*, nos eximen de calificativos. Pero, ¿qué ganó la sociedad norteamericana con este millonario y escandaloso caso?, ¿qué ganó el mundo entero con éste espectáculo deprimente?, ¿creció en consciencia, responsabilidad, sentido democrático, solidaridad social o siquiera, se instruyó en algo?. Todas las respuestas son no, en todos los idiomas.

Lo que se esconde detrás de este tipo de comportamientos sociales es la simple y llana *malevolencia*, ese *"querer mal y querer el mal"*, que los psicoanalistas se niegan a calificar pero que los especialistas en ética han estudiado desde hace mucho tiempo. Desde la teoría de los comportamientos podríamos decir que se trata de pulsiones agresivas, que bajo apariencia de buscar el bien, buscan destruir al otro, a los otros. Una psicoanalista francesa ha llamado a este tipo de actores sociales *"predadores del otro"* (Marie-France Hirigoyen *"Harcélement moral. La violence perverse au quotidien"*[1]), pues son portadores de una violencia destructiva particularmente nociva, sobre todo cuando ataca a la *identidad del otro:* claro comportamiento *predatorio* particularmente violento contra los *diferentes,* por características étnicas, de género, opciones sexuales, sectores sociales, por pertenencia religiosa y/o cultural.

Esta es una forma de violencia, generada por quien abusa de ella, invisibilizada bajo el manto de la *"moral y buenas costumbres"*, pero ejercida cotidianamente en el hogar, en la escuela, en la calle, en la prensa, y en la política a través de anotaciones punzantes, alusiones desagradables, sarcasmos, caricaturas, ignorancia voluntaria, palabras ambiguas o engañosas, trastocación de términos, tergiversación de la historia, es decir: mentiras, engaños diversos, vampirisación disfrazada, todas ellas son formas a través de las cuales *"la personalidad perversa se esfuerza insidiosamente por desestabilizar al otro"* (Hirigoyen, 1998)

Se trata de personas, sistemas, que necesitan destruir para poder existir, abusar para poder afirmarse, pisotear para llegar al poder. Su propia valoración parte de la descalificación de sus semejantes, se alimenta de la muerte psíquica o moral de sus semejantes. Pero, un *comportamiento predador* no se muestra desembozadamente, se esconde detrás de la *moral, las buenas costumbres, el progreso, el éxito,* se disfraza de virtud, para

[1] Traducción libre: "*Acoso moral: la perversa violencia cotidiana*".

seducir a los demás, incluida a su víctima. Tenemos aquí los dos elementos girardianos, el deseo mimético y la víctima propiciatoria (Girard, 1972, 1979).

3.2 EL ENGAÑO

Hoy, en un contexto sociocultural permisivo, donde se exalta el *derecho a la información*, como un bien absoluto, ante una especie de parálisis del pensamiento, permitimos que sean *toleradas estas actitudes,* las mismas que serían éticamente reprensibles: *"ya no encontramos capacidad de indignación cuando la maldad aparece en la escena pública, amplificada por los medios de comunicación"*, anota Hirigoyen. El medio social, *acostumbrado* al uso y al abuso de la *malevolencia*, se esconde en el temor, se abstiene del conflicto, termina siendo cómplice pasivo/activo del mismo.

El caso del abuso y acoso sexual que, de diferentes maneras fueron objeto personajes como Bill Clinton o Lady Di, conlleva terribles consecuencias a nivel personal, pero, los pueblos, las naciones, y la aldea global que vivió pendiente de la actuación del procurador Starr o de las incursiones de los paparazzis, ¿qué ganaron, qué ganamos?, *¿un escándalo más qué importa?,* ¿no resultamos también victimizados por la degradación moral que dichas actuaciones inquisitoriales provocaron?.

Ahora bien, esta reflexión y ejemplos tienen por objeto hacernos pensar en lo que pasa *aquí y ahora*. No es por casualidad la explosión de la *televisión basura* y de la *prensa sensacionalista*, en el mismo momento que se producían en el Perú las más cuestionadas elecciones políticas de la historia republicana. La *malevolencia* fue un personaje principal en este escenario. En este contexto, ni las figuras *predadoras de los talk shows*, ni los *lastimosos periodistas* de la prensa amarilla existen y actúan al azar, estamos en una época particularmente *masmediatizada,* y aunque la *malevolencia* desde el púlpito también existe[2], la posibilidad de difusión y multiplicación de los mensajes malévolos encuentran en su utilización una *extraordinaria capacidad de generalización.*

Es decir, la *malevolencia* de una Laura Bozzo o de una Magali Medina, al ser transmitida, comentada y discutida por los medios de comunicación adquiere

---

[2] Los peruanos también la soportamos en transmisión nacional por TV, inclusive los medios de comunicación subrayan sus mensajes cuando estos son particularmente violentos, como el caso de los adjetivos del arzobispo de Lima contra los parlamentarios, por ejemplo. Pero esta no es la única fuente de imposición violenta de medios eclesiales, Hirigoyen se refiere a la *violencia desde el púlpito* como la fuente de una serie de imposiciones morales (en tiempos donde el púlpito era el medio de comunicación masiva por excelencia), que no se dan sólo desde el púlpito, sino desde el confesionario y ahora, desde la televisión confesional.

unos alcances que superan largamente toda megalomanía de poder de los mismos *sujetos predadores,* alcanzan a un público masivo, *las oiga o no*, y sus efectos destructivos del otro, son también multiplicados al infinito por la magia de la *masmediatización*. Dejan de ser *predadores individuales,* para convertirse en *predadores sociales,* llegando a provocar verdaderos *"genocidios morales en la sociedad"* (Ib.), con lo cual su peligrosidad es infinitamente mayor que sus cortas o medianas luces personales.

Queremos terminar esta sección con la misma cuestionadora pregunta de Hirigoyen: es cierto que en las encuestas aparecen claros rechazos a este tipo de *actores sociales predadores,* pero sólo cuando cometen *excesos* que repugnan a cierto público, o cuando el ataque se dirige a un personaje entrañable (para algunos); pero ¿cuántos maltratos y crueldades psíquicas, no nos conmueven y hasta nos deleitan?, o también ¿cuánta complacencia producen en el público para que estos *predadores sociales,* sigan teniendo *ratting* y sigan vendiendo periódicos?. Frente a la gravedad de la *anomia* en que nos hunde la impune actuación de estos *predadores sociales,* es urgente que la sociedad civil reaccione, en defensa de su derecho fundamental a una vida sana, sin amenazas de muerte física o moral, en defensa del derecho a una información que hace crecer en conciencia y responsabilidad. ¿Seremos capaces de lograrlo?.

3.3. PAPEL DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Entre todos los medios de comunicación, la televisión es el medio que propone o pretende proponer, una visión más despolitizada de los hechos, está impregnada por una especie de asepsia incolora que se desliza hacia la demagogia y la sumisión por las constricciones comerciales de que es objeto. Las tragedias personales y sociales son relatadas de tal manera que no se diferencian de un derrumbe natural o una inundación, poco a poco se presenta una "*filosofía de la historia que estimula al retiro y la resignación más que a la revuelta y a la indignación, lejos de movilizar y politizar no pueden sino contribuir a elevar los temores xenófobos y el terror frente al crimen y la violencia anclados en ansiedades y fobias securizantes"* (Ib., 83-89). Pero la repetición cotidiana de *"páginas policiales"* introduce su violencia en nuestras vidas y conciencias como un hecho más de la cotidianeridad con la que debemos vivir; incapaces o voluntariamente incapacitados de hacer un análisis serio de los mismos, los remiten casi automáticamente al "*diagnóstico"* de una enfermedad individual.

La televisión y el periodismo en la era neoliberal están "*dominados por el temor de ser aburridos, tienen que divertir a cualquier precio, y la política*

está vocacionada a aparecer como un sujeto ingrato que hay que alejarlo de las horas de gran audiencia por ser espectacularmente poco exitante, deprimente, difícil de tratar", al esforzarse por hacerla interesante a cualquier precio sacrifican la capacidad de investigación periodística y el reportero se convierte en un animador entretenido, hasta el punto de llegar a la charlatanería insignificante de los *talk shows*, (Ib., 1998, 77-81).

Justamente, la exigencia deontológica del periodismo tendría que exigirle ser particularmente cuidadoso al tratar no sólo de temas políticos sino de los sujetos sociales que intervienen en el campo político, pues "*están imponiendo una visión particular de ver el campo político, el que encuentra su principio en la estructura del campo periodístico y en los intereses específicos engendrados por el periodista mismo"* (Bourdieu, 1998, 77). Esta observación tiene más relievancia cuando son los periodistas quienes al apropiarse de los sistemas de *nominación* de ciertos cientistas sociales y/o actores institucionales, están proyectando determinados contenidos sobre fenómenos sociales que a lo mejor son completamente diferentes a dicha *nominación.* Es preciso advertir que frecuentemente la capacidad de *victimizar,* o de *fabricar héroes* de las *miserias de los sectores populares,* tiene que ver más con los intereses de llenar las *primeras páginas,* que con la realidad objetiva a la que se están refiriendo.

Y esta es una forma de *mentir:* consumir y divulgar este tipo de información es mentir en el sentido fuerte del término, pues entendemos por mentira no sólo la deformación culpable de la verdad conocida, sino también la desinformación culpable, la sesgada selección de lo que se dice y el silencio culpable. El engaño, la desinformación y el silencio que esclavizan, es lo que avasalla entre las trompetas de esta emancipación falsificada. Estamos ante el empeño opuesto de aquello en lo que reside la grandeza del oficio de informar.

A MODO DE CONCLUSIONES

Estamos en un diálogo inicial sobre viejos temas, acosados por nuevas y exigentes realidades, me es imposible plantear unas conclusiones propiamente tales, sin embargo, quisiera retomar algunos elementos de la historia y de la reflexión realizada, para plantear una agenda mínima para la elaboración teológica aquí y ahora, tal es el sentido de los elementos que subrayamos a continuación.

a) Necesitamos hablar claro

En su permanente esfuerzo por no amparar las ideologías de la violencia, por hablar claramente hasta cuando ello más debía desacreditarle ante los poderosos, Albert Camus decía en *La peste: "He escuchado tantos razonamientos que han estado a punto de hacerme perder la cabeza y que se la han hecho perder a otros hasta hacerles consentir el asesinato, que he comprendido que toda la desdicha de los hombres proviene de que no tienen un lenguaje claro. He tomado entonces el partido de hablar y actuar claramente para ponerme en el buen camino. En consecuencia, digo que hay plagas y que hay víctimas, y nada más".* Para actuar con consecuencia, él optó por informarse bien de lo que ocurría, sin dejar que anteojeras dogmáticas o partidistas enturbiasen su visión sobre realidades atroces. Los atropellos nunca lo encontraron predispuesto a la legitimación o a la excusa.

Estamos rodeados de almas solidarias de izquierda que sienten como suyos -y hacen bien- los agravios cometidos contra los indígenas de Chiapas, los pueblos del medio oriente, o del país vasco, pero que son mucho menos sensibles a la injusticia a la vuelta de la esquina; y que no desmitificarán la deformación de la historia cometida por los etarras, sendero luminoso u otros grupos candorosamente llamados *rebeldes, insurgentes, guerrilleros.* En estos casos la culpa de los atentados, que se deploran convencionalmente, recae sobre sus víctimas porque son de derecha, conservadoras, antirrevolucionarias. Son procedimientos que ya hemos visto antes, el siglo pasado, antes de la caída del muro de Berlín, procedimientos que coartan a la verdad y que se precipitan en la mentira. Pero, ¿es esto hablar claro?, ¿somos conscientes de la responsabilidad que asumimos ciando optamos por el lenguaje (actitud) condescendiente?, ¿nos damos cuenta de nuestra complicidad con el crimen?.

b) ¿Existe una moral del terrorismo?

Cierta elaboración teórica actual sobre la *"moral del terrorismo"* resultaría inaceptable para un Camus, quien fue crítico implacable de los intelectuales dispuestos a buscarle "marco teórico" a la barbarie de su tiempo, por eso resultan tan actuales, las palabras que escribió al comunista Emanuel d'Astier de la Vigerie: *"Tengo horror a la violencia confortable. Tengo horror a todos aquellos cuyas palabras van más lejos que sus actos. En eso me separo de algunos de nuestros grandes intelectos, de los que dejaré de despreciar sus llamadas al crimen cuando sean ellos mismos quienes empuñen los fusiles de la ejecución".* De esta manera denunciaba, y denuncia hoy a los "intelectuales" corifeos que acompañan en la legitimación o trivialización de

los crímenes cometidos en nombre de una pretendida "*causa justa*", que no sabe hacerse escuchar sin ellos, ni quiere esperar a que ellos acaben de hablar para hacerse oír.

En una reflexión más contemporánea dirá Bourdieu que, "se ha abusado del *intelectual orgánico,* vaciando de sentido una intuición de Gramsci, pero es urgente suscitar al *intelectual responsable,* comprometido, sin complicidad alguna con la *miseria del mundo"* (Ib., 1984). Paradójicamente, los grupos "*insurreccionales"* buscan que ciertos grupos intelectuales hablen y razonen entre sí, pero recurren instrumentalmente a las armas y la sangre, en vez de aceptar ser simplemente hombres, ciudadanos *con el pleno uso de la razón, con el derecho y la posibilidad que les otorga la complicada, pero humana, palabra*. (Urbano 1991).

c) El terrorismo y el pánico universal que suscita

La estandarización de la vida cotidiana, en sus formas de vida y pensamiento, hace que la violencia tenga una presencia insoslayable en nuestras vidas. Desde *la guerra fría* hasta la *operación justicia infinita* son formas de desviar la violencia hacia la búsqueda *universal* de objetivos sociales uniformizantes, como solución permanente a la fuerza irresistible de la violencia.

El *terrorismo,* visto como fuerza demoledora similar a la de las grandes potencias, resulta poco significativo y hasta *ritual*, en el sentido de que aglutina en espacios fragmentarios y secundarios una violencia que hipotéticamente serviría para otros fines. Pero su *fuerza demoledora y artera* está en que *usa de las armas de la guerra, sin someterse a las leyes de la misma*. Al actuar desde la clandestinidad, fomenta y genera en sus adversarios una violencia vengativa desmesurada, puesto que no se conocen sus alcances reales y su imagen fantasmática proyecta una sombra descomunal respecto a su poder destructor. Su práctica de la guerra realiza una *transferencia mecánica de conceptos tomados por su 'fachada', préstamos que disocian el 'opus operatum' del 'modus operandi', que conducen a interpretaciones precipitadas, frecuentemente grotescas* (Bourdieu, 1984). Objetivamente provocan los efectos exactamente contrarios a los que teóricamente se propondrían, y hacen de sus *supuestos aliados* (población civil, los excluidos), sus primeras víctimas.

d) El derecho a la diferencia

A partir de las inequidades actuales: dominante/dominado, incluido/excluido, desarrollado/subdesarrollado, arcaico/moderno, se busca la uniformidad de

reconocimiento mutuo que la guerra nutre como espejismo. Lo que los grupos armados buscan es el reconocimiento de su derecho a participar en la definición de una sociedad amplia y diferenciada, regional, nacional o internacional. *El objetivo es ser reconocido, el punto de partida es la diferencia*, Antes que el punto de llegada se torne en violencia por una situación indiferenciada, las sociedades contemporáneas los integran, los trituran o los desechan por la fuerza y la violencia recíprocas (Girard, 1972, Urbano 1991).

e) Guerra popular vs utopía evangélica

La *guerra popular* afirma que la violencia nos aportará la paz por la igualdad. Ella sería la respuesta a la violencia, tanto Girard como la historia nos muestran que la cosa no es tan simple.

Una guerra de *clases* es una lucha fratricida, sus símbolos crean un entorno ritual hacia sus muertos y otorgan atuendos sagrados para sus jefes, la muerte es un martirio y se perpetuará en un martirologio (elogio de los mártires) con rasgos heroicos (Urbano 1991). Podemos decir que de los procesos *revolucionarios* conocidos en la segunda mitad del siglo XX, esta *pseudo epopeya popular* no ha llegado a alcanzar la *inocencia de la víctima* que propone el esquema judeocristiano como *superación de la espiral mimética*. Recordemos que en el esquema girardiano, la superación de la espiral mimética por la inocencia de la víctima devuelve la responsabilidad de la construcción de la historia a *la humaindad, la paz es un fenómeno humano, no es obra de los dioses* (Girard, 1972, 1979). He aquí nuestra tarea humana, y cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu Pierre, 1984, ***Homo Academicus,*** Paris: Minuit, 2004

Bourdieu Pierre, 1987 (Esp. 1988) ***Choses dites,*** Paris: Minuit.

Bourdieu Pierre, Chamboredon JP., Passeron JC., 1987, ***El oficio del sociólogo,* Siglo XXI** edts. México, décima edición es español.

Bourdieu Pierre, 1984 (Esp.1990), ***Questions de sociologie,*** Paris: Minuit .

Bourdieu Pierre, 1992, (con L. Wacquant), ***Reponses,*** Libre examen, Paris: Du Seuil.

Bourdieu Pierre, 1993, (directeur), ***La misère du monde,*** Libre examen, Paris: Du Seuil.

Bourdieu Pierre, 1998a, ***Contre feux,*** Paris: LIBER.

Bourdieu Pierre, 1998b, ***La domination masculine,*** Coll. Liber, Edts. du Seuil.

Girard, René, 1972, ***La violence et le sacré,*** Paris: Grasset.

Girard, René, 1978, ***Des choses cachées depuis la foncdation du monde.*** Grasset edts. Poche.

Girard, René, 1982, ***Le bouc émisaire,*** Paris: Grasset edts, Poche.

Girard, René, 2001, ***Celui par qui le scandale arrive,*** Paris: Desclée de Brouver.

Hirigoyen. Marie-France, 1998, ***"Harcélement moral. La violence perverse au quotidien",*** Paris: Syros.

Orsini Christine, 1986, ***La pensée de René Girard,*** Paris: Retz.

Urbano, H. (Comp.), 1991, ***Poder y violencia en los Andes,*** Serie Debates Andinos n° 8, Cera CBC, Cusco.

Vega-Centeno Imelda, 1998, ***De los sueños cumplidos al pánico del Desorden: retorno de la magia paleolítica ante el milenio,*** **Ponencia,** CLAR, Lima.

La esperanza hacia una pastoral de fe cristiana y la confianza en la vida

AAVV Comisión-Salud.

INTRODUCCIÓN

Una y otra vez a lo largo de la historia el hombre ha soñado en la llegada de una "edad de oro" para la humanidad, de un mundo feliz y perfecto en el que no hubiera ni enfermedad, ni pobreza, ni guerra, ni hambre, ni limitaciones, ni divisiones. Quisiera ver el universo entero transformarse delante de sus ojos mágicamente y convertirse en algo radicalmente nuevo. Quisiera librarse definitivamente de la problemática mundial de la que él mismo es la causa. Este sueño sigue vivo y se deja sentir con más vigor que nunca en nuestros días. Nuestro mundo, técnicamente avanzado, pero espiritualmente hambriento, experimenta una profunda desilusión frente al bienestar que no borra su pobreza, a la libertad que no quita su esclavitud y a la ciencia que no despeja su honda incertidumbre.

Nuestra vida religiosa, nuestro compromiso y responsabilidad frente al mundo de hoy, es una oportunidad cada vez más concreta de renovar nuestra esperanza, nuestro llamado al servicio concreto desde la especificidad de nuestros carismas.

EL TESTIMONIO DE LA ESPERANZA EN LA IGLESIA, COMUNIDAD PROFÉTICA

Por ser testigo de la vida de Cristo y en Cristo la Iglesia es también testigo de la esperanza: de la esperanza evangélica, que en Cristo encuentra su fuente.

El concilio Vaticano II dice de Cristo en la constitución pastoral Gaudium et Spes: "EL Señor es el fin de la historia humana..., centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones" (n. 45). En ese texto el Concilio recuerda las palabras de Pablo VI que, en una alocución había dicho de Cristo que es "el centro de los deseos de la historia y la civilización" (Discurso 3.II.1965). Como se ve, la esperanza testimoniada por la Iglesia reviste dimensiones muy vastas, más aún, podríamos decir que es inmensa.

Se trata, ante todo, de la esperanza de la vida eterna. Esa esperanza responde al deseo de inmortalidad que el hombre lleva en su corazón en virtud de la naturaleza espiritual del alma. La Iglesia predica que la vida eterna es el "paso" a una vida nueva: a la vida en Dios, donde "no habrá ya muerte ni habrá llanto" (Ap 21, 4). Gracias a Cristo, que (como dice san Pablo) es "el primogénito de entre los muertos" (Col 1, 18; cfr. 1 Cor 15, 20), gracias a su resurrección, el hombre puede vivir en la perspectiva de la vida eterna anunciada y traída por él.

Se trata de la esperanza de la felicidad en Dios. A esta felicidad estamos todos llamados, como nos revela el mandato de Jesús: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva toda la creación" (Mc 16, 15). En otra ocasión Jesús asegura a sus discípulos que "en la casa de mi Padre hay muchas mansiones" (Jn 14, 2) y que, dejándolos en la tierra, va al cielo "a prepararos el lugar, para que donde esté yo, estéis también vosotros" (Jn 1 4, 3).

Se trata de la esperanza de estar con Cristo "en la casa del Padre" después de la muerte. El apóstol Pablo estaba lleno de esa esperanza, hasta el punto que pudo decir: "deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor" (Flp 1, 23). "Esperamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor" (2 Cor 5, 8). La esperanza cristiana nos asegura, además, que "el exilio fuera del cuerpo" no durará y que nuestra felicidad en compañía del Señor alcanzará su plenitud con la resurrección de los cuerpos al fin del mundo. Jesús nos ofrece la certeza: la pone en relación con la Eucaristía: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día" (Jn 6, 54) Es una auténtica resurrección de los cuerpos, con la plena reintegración de la persona en la nueva vida del cielo, y no una reencarnación entendida como vuelta a la vida en la misma tierra, en otros cuerpos. En la revelación de Cristo, predicada y testimoniada por la Iglesia, la esperanza de la resurrección se coloca en el contexto de "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21, 1), en donde encuentra plenitud de realización la "vida nueva" participad los hombres por el Verbo encarnado.

Si la Iglesia da testimonio de esta esperanza .esperanza de la vida eterna, de la resurrección de los cuerpos, de la felicidad eterna en Dios., lo hace como eco de la enseñanza de los Apóstoles, y especialmente de san Pablo, según el cual Cristo mismo es fuente y fundamento de esta esperanza. "Cristo Jesús, nuestra esperanza", dice el Apóstol (1 Tim 1, 1); y también escribe que en Cristo se nos ha revelado "el misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio... que es Cristo..., la esperanza de la gloria" (Col 1, 26.27). El profetismo de la esperanza tiene, pues, su fundamento en Cristo, y de Él depende el crecimiento actual de la "vida eterna".

Pero la esperanza que deriva de Cristo, aun teniendo un término último, que está más allá de todo confín temporal, al mismo tiempo penetra en la vida del cristiano también en el tiempo. Lo afirma san Pablo: "En él (Cristo) también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria" (Ef 1, 13.14).

En efecto, "es Dios el que nos conforta... en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones" (2 Cor 1, 21.22). La esperanza es, por consiguiente, un don del Espíritu Santo, Espíritu de Cristo, por el cual el hombre, ya en el tiempo, vive la eternidad: vive en Cristo como participe de la vida eterna, que el Hijo recibe del Padre y d sus discípulos (Cfr. Jn 5, 26; 6, 54)57; 10, 28; 17, 2). San Pablo dice que ésta es la esperanza que "no falla" (Rom 5, 5), porque se apoya en el poder del amor de Dios, que "ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (ib.). De esta esperanza es testigo la Iglesia, que la anuncia y lleva como don a las personas que aceptan a Cristo y viven en él, y al conjunto de todos los hombres y de todos los pueblos, a los que debe y quiere dar a conocer, según la voluntad de Cristo, el evangelio del reino" (Mt 24, 14).

También frente a las dificultades de la vida presente y a las dolorosas experiencias de prevaricaciones y fracasos del hombre en la historia, la esperanza es la fuente del optimismo cristiano. Ciertamente la Iglesia no puede cerrar los ojos ante el abundante mal que existe en el mundo. Con todo, sabe que puede contar con la presencia victoriosa de Cristo, y en esa certeza inspira su acción larga y pacientemente, recordando siempre aquella declaración de su Fundador en el discurso de despedida a los Apóstoles:

.Os he dicho estas cosas para que tengáis paz en mi. En el mundo tendréis tribulación. Pero "¡ánimo!: yo he vencido al mundo" (Jn 16, 33).

La certeza de esta victoria de Cristo, que se va haciendo cada vez más profunda en la historia, es la causa del optimismo sobrenatural de la Iglesia al mirar el mundo y la vida, que traduce en acción el don de la esperanza. La Iglesia se ha entrenado en la historia a resistir y a continuar en su obra como ministra de Cristo crucificado y resucitado: pero es en virtud del Espíritu Santo como espera obtener siempre nuevas victorias espirituales, infundiendo en las almas y propagando en el mundo el fermento evangélico de gracia y de verdad (Cfr. Jn 16. 13). La Iglesia quiere transmitir a sus miembros y, en cuanto le sea posible, a todos los hombres ese optimismo cristiano, hecho de confianza, valentía y perseverancia clarividente. Hace suyas las palabras del Apóstol Pablo en la carta a los Romanos: "EL Dios (dador) de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo" (Rom 15,13). El Dios de la esperanza es "el Dios de la paciencia y del consuelo"(Rom 15, 5). Podemos decir que el mundo en que Cristo ha obtenido su victoria pascual se ha convertido, en virtud de su redención, en la "isla de la divina esperanza".

ESPERANZA Y AMOR A DIOS

¿NOS ABANDONAMOS EN MANOS DE DIOS? ¿CONFIAMOS EN SU AYUDA Y MISERICORDIA? ¿REALMENTE CONOCEMOS COMO VIVIR LA ESPERANZA?

Al hacer un acto de esperanza afirmamos nuestro convencimiento de que el amor de Dios es tan grande que Él se ha obligado con promesa solemne a llevarnos al cielo (..."confío en vuestra bondad y misericordia infinitas"). Afirmamos también nuestra convicción de que su misericordia sin límites sobrepasa las debilidades y extravíos humanos (... "que me perdonaréis y me daréis gracia para enmendarme y perseverar hasta el último instante y fin de mi vida"). Para ello una sola condición es necesaria, condición que se presupone aunque no llegue a expresarse: "siempre y cuando ponga yo lo que esté de mi parte". No tengo que hacer todo lo absolutamente posible, pues eso muy pocos, si es que hay alguno, lo consiguen. Pero sí es necesario que haga yo el esfuerzo de asir la mano que Dios me tiende.

Dicho de otro modo, al hacer un acto de esperanza reconozco que no perderé el cielo a no ser por culpa mía. Si me condeno no será por "mala suerte", no será por casualidad o porque Dios me haya abandonado. Si voy al infierno

será por haber antepuesto mi voluntad a la de Dios. Si me veo apartado de Él por toda la eternidad será porque deliberadamente, aquí y ahora, rechazo a Dios con los ojos bien abiertos, he rechazado la mano que Dios me tendía.

Sabiendo qué es un acto de esperanza, resulta fácil deducir cuáles son los pecados contra esta virtud. Podemos pecar contra ella por "esperanza excesiva", si fuera posible hablar así. Sería mejor decir por "esperanza mal entendida" o "esperanza desvergonzada", o sea, esperándolo todo de Dios, en vez de casi todo. Dios da a cada uno las gracias que necesita para ir al cielo, pero espera que cooperemos con su gracia. Como el buen padre provee a sus hijos de casa, alimento y atención médica, pero espera que, al menos, se cobijen en el hogar que construyó, lleven la ropa que les proporciona, y se tomen las medicinas para recuperar la salud, así Dios espera de cada uno que utilice la gracia y los dones que nos proporciona.

Ese pecado es el pecado de ***presunción***, y admite muchos matices. En su grado más desvergonzado caería quien dijera: "goza tu juventud, ya tendrás tiempo de portarte bien cuando seas viejo". O, si no, algo como "Dios no puede permitir que me condene, es demasiado bueno. Por ahora, no dejaré pasar esta oportunidad. Al cabo después me confieso". También la actitud de aquel que cínicamente afirmara: "puedo portarme de cualquier modo pues ya cumplí los nueve primeros viernes y tengo asegurado que me salvaré".

En el extremo opuesto a la presunción se sitúa el otro tipo de pecados contra la virtud de la esperanza: ***la desesperación.*** Mientras uno espera demasiado de Dios, otro espera demasiado poco. El caso más frecuente del pecado de desesperación es el del que dice: "He pecado tanto en mi vida como para pretender que Dios me perdone ahora. No puede perdonar a los que son como yo". La tristeza, el abatimiento, e incluso los pensamientos de suicidio se ciernen sobre el desesperado. La gravedad de esta actitud estriba en el insulto que se hace a la infinita misericordia de Dios por dudar de ella. Judas Iscariote, ahorcado de la rama de un árbol, es la imagen perfecta del pecador desesperado: del que tiene remordimiento pero no dolor por la ofensa a Dios.

Nos unimos a Dios con nuestra fe en Él, nos unimos a Dios con nuestra esperanza en Él. Pero, por encima de todo, la unión plena se realiza con nuestro amor. Hacemos un acto de amor a Dios cada vez que manifestamos -internamente con la mente y el corazón, o externamente con palabras u obras- el hecho que amamos a Dios sobre todas las cosas y personas.

En esto de amar a Dios, quizá consuele a los de "corazón frío" pensar que ese amor reside primariamente en la voluntad y no en los sentimientos. Es

muy posible que alguien se sienta frío hacia Dios en un nivel puramente emotivo, y, sin embargo, posea un amor profundo hacia Él. Lo que constituye el verdadero amor a Dios es la determinación de la voluntad. Si tenemos el deseo habitual de hacer todo lo que Él nos pida (tan sólo porque Él lo pide), y la determinación de evitar todo lo que no quiere (por la sencilla razón que a Él no le agrada), tenemos entonces amor a Dios independientemente de cuál sea la sensibilidad emocional del momento.

Cuando el amor a Dios es auténtico y real, resulta natural amar a todos los que Él ama. Esto quiere decir que amamos a todas las almas que Él ha creado y por las que Cristo ha muerto, sin racismos, clasismos, nacionalismos o discriminaciones de ninguna tonalidad. De ahí que, si amamos a nuestro prójimo (es decir, a todos) por amor a Dios, no tendrá mayor importancia que este prójimo sea naturalmente amable o no. Ayuda, y mucho, si lo es, pero, entonces, nuestro amor tiene menos mérito. Sea éste guapo o feo, blanco o negro, simpático o pesado, nuestro amor a Dios nos lleva a desearle todo bien, pues son hijos de Dios, amados por Él. Y nosotros tenemos que hacer todo lo que podamos para ayudarles a conseguir la salvación a la que Él los ha destinado.

EL CAMINO DE LA FE....

La esperanza en un Dios de amor, de misericordia, de caridad, nos da pautas concretas del camino que debemos seguir para que nuestra fe sea sincera, creciente y llamada al compromiso continuo.
Cada persona tiene una historia personal en su relación con Dios y con la fe. En algunos casos se remonta a la niñez, con las enseñanzas de nuestros padres. En otros casos hay largos períodos de alejamiento hasta que un día Dios toma la iniciativa. No es raro que muchas personas cuando llegan a cierta edad reconsideran su relación con la fe, cuando se dan cuenta de cómo Dios ha estado siempre presente en sus vidas.

El conocer nuestra fe siempre entusiasma. Cuando el Espíritu Santo actúa en nosotros y nos permite entender cosas que antes no comprendíamos, o cuando se llena nuestro vacío interior con la presencia de Dios, hay un período de gran entusiasmo y alegría. Sin embargo los seres humanos siempre tendremos una constante lucha interior.

Cuando leemos las Sagradas Escrituras, podemos ver que los seres humanos nunca hemos sido particularmente fieles a Dios. Basta darle un vistazo al Antiguo Testamento para percatarse de ello. Por ejemplo, cuando leemos el Éxodo, es fácil pensar “qué barbaridad, qué cabeza dura eran los

judíos: Dios los liberó de la esclavitud en Egipto, les dio de comer con el maná caído del cielo, les prometió su propia tierra, ¿Y qué hacen ellos? Van y construyen un becerro de oro" (Ex 32,8). Y casi inmediatamente después de pensar eso, uno se da cuenta que nuestra historia personal es muy similar.

La vida de fe, la vida interior, es un camino siempre cuesta arriba en el que es difícil avanzar, y fácil retroceder. En cierta forma, la vida interior es como nadar: la única manera de seguir a flote y no hundirse es nadando. Las infidelidades que podemos tener con Dios pueden ir desde un mero alejamiento de Él hasta ofenderlo gravemente. Cuando nos hacemos el propósito de llevar nuestra fe con más profundidad al poco tiempo nos damos cuenta que no es sencillo. Por ejemplo, al hacerse el propósito de hacer oración, uno concluye rápidamente que sentarse -aunque sea solo diez minutos- a conversar con Dios no es nada fácil. Si un día decidimos rezar diariamente el Rosario, nos daremos cuenta al poco tiempo de que cuesta trabajo concentrarse o incluso hallar el tiempo necesario dentro de las actividades cotidianas. Si seguimos así, terminaremos incluso teniendo pereza para asistir a las eucaristías y mucho mas a los actos comunitarios de vida y de oración.

Por otra parte, nuestros propósitos de estar continuamente en presencia de Dios pueden naufragar rápidamente entre el montón de actividades que tenemos todos los días tanto personales, como comunitarios. Ver a Dios en nuestro trabajo, en nuestro trato con los demás o en nuestra vida requiere un esfuerzo que podemos dejar fácilmente. Dios respeta absolutamente nuestra libertad, y deja que tomemos nuestras propias decisiones. Acercarse a Él, reconciliarse tras una falta grave, es una tarea que le corresponde a nuestra voluntad.

Para ser fieles, necesitamos que la llama del amor por Dios esté continuamente alimentada. Los grandes propósitos también llevan a los grandes descalabros. Debemos decidirnos a seguir a Jesucristo en serio, pero estar concientes de nuestras limitaciones y de nuestra natural falta de fidelidad y pedirle a Dios ayuda en nuestra debilidad.

LA FE ES CRISTIANA

El gran misterio central de toda la fe es que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. La fe es cristiana, porque es fe en Cristo. A Dios nadie le ha visto, y lo que los hombres conocen de Dios -aparte el conocimiento natural de la razón como Ser supremo y necesario- lo conocen a través de Cristo, que atestigua conocerle: «Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre y quién es el Padre, sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Lc. 10, 22). Por

tanto, el conocimiento del Padre es una revelación del Hijo.Pero los discípulos se fiaron de las enseñanzas de Jesús, porque reconocieron que era -el Hijo de Dios: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt. 16, 16). Así se puede decir que el misterio de Cristo es el centro de la fe católica. De Cristo procede la luz de nuestra fe en todos sus aspectos.

LOS APÓSTOLES FUERON DESCUBRIENDO POCO A POCO EL MISTERIO DE CRISTO

Los Apóstoles convivieron con Jesús, y desde el comienzo quedaron impresionados por su extraordinaria personalidad. Pero sólo poco a poco fueron descubriendo la enorme magnitud del misterio que tenían delante. Es natural que no pudieran sospechar en un principio que, Aquél a quien veían y oían, que era como uno de ellos, aunque con un algo que les superaba ampliamente, era Dios hecho hombre. Por eso, San Juan llega a decir cuando ya conoce la verdad, como lleno de sorpresa: «Lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de Vida» (1 Jn. 1, l). Con estas palabras quiere decir: que oye una voz de hombre, ve un cuerpo de hombre, como el suyo, pero que ese hombre es también el Verbo de Vida: Dios.

Los Apóstoles siguieron a Jesús porque, movidos por el Espíritu Santo, sintieron una llamada divina. Asimismo se ve cómo ante la crucifixión del Señor huyeron, no sólo por temor a morir, sino también porque desconfiaron del poder del Señor, y no acababan de comprender que hubiese de sufrir la derrota de la muerte, pues esperaban que rescataría a Israel; pensaban que era sólo un «varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante el pueblo» (Lc. 24, 19).

Al resucitar Jesús, comprenden la realidad del Dios-Hombre. La expresión más frecuente que utilizan desde entonces para nombrarle es: «Es el Señor». Esta expresión, Señor, la empleaban los judíos exclusivamente para nombrar a Dios. Este conocimiento de Jesús como Dios sería perfeccionado por el Espíritu que Jesús les comunica, sobre todo a partir de Pentecostés. Habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios.

LA FE DE LA PRIMITIVA IGLESIA

San Pablo, en el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, recuerda la fe que él mismo recibió, ha predicado y los corintios han aceptado: que Cristo murió y resucitó. Esta doctrina la «ha recibido», sobre todo, de su encuentro

personal con Jesús en el camino de Damasco, pero también de la comunidad cristiana de Antioquía, que la recibió, a su vez, de la de Jerusalén. Cuando el Apóstol escribe esta carta, unos veinticinco años después del acontecimiento de la Resurrección, se está muy cerca de los sucesos narrados. Son testigos los Apóstoles, más de quinientos hermanos y él mismo, que tuvo la experiencia de Jesús resucitado. Esta es, por tanto, la Buena Noticia que el Cristianismo transmite a los hombres desde hace veinte siglos. El «credo» más antiguo de la Iglesia se puede resumir, siguiendo las palabras de San Pablo, del siguiente modo:

- Cristo murió. La muerte de Cristo es un hecho histórico indiscutible. Se añade que por nuestros pecados, según las Escrituras para expresar el valor salvador que tiene la muerte del Señor.

- Cristo fue sepultado.

- Resucitó al tercer día. Por ello, desde ese momento, Jesús vivo actúa en la comunidad de los creyentes.

- Cristo se apareció a Pedro y a Pablo y a muchos testigos.

Esta certeza de que Jesús vive, continúa en la Iglesia y constituye el mensaje central de la fe cristiana.

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS ABRE LA ESPERANZA DEL FUTURO

La Resurrección del Señor no es sólo un hecho que ha afectado a Jesús de Nazaret, sino que abre para el creyente una esperanza del futuro, es decir, del más allá de la muerte personal. San Pablo quiere dejar claro a aquella comunidad (Corinto), en la que han surgido algunos que no creen en la resurrección de los muertos, que la Resurrección de Jesucristo es prenda de la de cada uno de nosotros (cfr. 1 Cor 15).

«Si los corintios (y, por tanto, todo cristiano) no quieren contradecir y vaciar de contenido la fe que aceptaron y que les hace vivir, la resurrección de los muertos no sólo es posible, sino necesaria. Mirando lo que pasó a Jesucristo, sabremos lo que sucederá a quienes estén incorporados a El: los hombres serán como ya es Cristo en la gloria (...). En Cristo resucitado se ve bien el destino del hombre. Parece como si San Pablo dijera a los corintios (y a todo cristiano): lo que Dios ha hecho con Jesús, por su Espíritu, resucitándolo de entre los muertos, lo hará también con todos los hombres que le estén unidos Esa es la verdad de los cristianos.»

Reflexiones

Estrellas en la noche oscura

Ignacio MADERA VARGAS, SDS

DESDE LA METÁFORA

Las metáforas tienen un sentido polisemico, ellas son ricas en términos de sentido por la diversidad de significados que incluyen; por ello, recurrir a la metáfora de la noche oscura, tan cara a grandes figuras de la vida religiosa que han marcado la experiencia mística en la Iglesia Católica por tantos siglos, es aventurarme a una interpretación que puede saborear interrogantes y propuestas que la teología, y la teología de la vida religiosa están llamadas a plantearse en este hora sugestiva de la Iglesia del continente y de la vida religiosa en el[1].

Y en el contexto del sentido metafórico recurro al símbolo de las estrellas. Estrellas en la noche. Porque mientras mas intensa es la oscuridad mayor es el brillo de las estrellas; su tejido en la inmensidad del cielo es fascinante y las nostalgias y sentimientos que suscitan, creadoras de nuevos sueños.

La oscuridad no permite ver la luz, los tanteos de quien camina a oscuras pueden conducir a tropiezos y accidentes que pueden llegar a ser fatales. Por ello, en cierta manera la oscuridad es una amenaza, genera incertidumbres y miedos. Amén de que en la oscuridad pueden esconderse otras fuerzas capaces de tomarnos por asalto o sorprendernos con hechos inesperados. Desde aquí podemos comprender hechos como los atentados del 11 de Septiembre y de los trenes de la estación de Atocha en Madrid, España. Consternados y consternadas por todo ello debemos también autorizarnos a la pregunta por nuestras perplejidades cuando hechos

[1] Es importante en San Juan de la Cruz la temática de la noche oscura como parte de la experiencia espiritual del místico.

semejantes o peores se suceden sin misericordia o reclamos en tus países y el mío. Algo de diferente y cínico tienen las protestas que merecen las muertes del sur y las muertes del norte.

La estrella es portadora de un simbolismo sugestivo en el Nuevo Testamento. Una de ellas orienta a los sabios hacia la casa del niño rodeado de pastores y gentes del vulgo y la humildad (Mt 2,1-10) señalando el camino que conduce al hijo de Dios (Mt 2,9), a aquel que desde niño asume la condición del marginado, del sin casa, del que no tiene donde nacer; lo que evoca a tantas madres de este continente que no pueden traer a sus hijos a este mundo en mínimas condiciones de humanidad porque las clínicas y hospitales de los estados se han privatizado y el derecho a parir dignamente va siendo, por la privatización de la salud, privilegio de aquellas que tienen acceso a seguros y pensiones. Pero la estrella orienta a los sabios y provoca el que ellos aprendan la estrategia de no hacerle el juego a Herodes y vuelven a su tierra por otro camino.

Al interior de este sugestivo texto de la infancia quiero situar el sentido mayor de las estrellas que la vida religiosa puede gestar y ha ido gestando para iluminar la oscuridad de la noche que a lo largo de tantos siglos también ella misma ha venido intensificando. Orientarnos una vez más a Jesús, volver la mirada hacia el pesebre de Belén, encontrar al niño indefenso y frágil, amenazado y en riesgo, descubrir, una vez más, que a lo largo del camino tenemos un solo lugar de llegada y que por el camino de Emaús, entrar en la casa nos lleva a contemplar, en la fracción del pan, la bondad de Dios que apareció en Jesucristo, nuestro Salvador.

De esta manera Emaús conduce al pesebre y Emaús remite, no solo a la fracción del pan, sino también a contemplar la fragilidad del Hijo que en la fracción del pan, nos abre una vez más los ojos para ver el brillo de las estrellas que en el cielo señalan los aires del cántico: “gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz...! (Lc 2,14) Si, porque la gloria de Dios en la oscuridad de la noche es contemplar el cielo estrellado desde el cual se canta a la justicia, se sigue cantando a la paz y se sigue llamando a los hombres de buena voluntad a la construcción de la justicia sin la cual no viene la paz.

EMAÚS SEÑALÓ LA NOCHE OSCURA

Como los discípulos de Emaús la vida religiosa de este continente puede andar distraída caminando entre muchas discusiones, o lo que es peor, distraída con lo que se encuentra en el camino y satisfecha sin discutir o

preguntarse, resignada ante los poderes de los herodes y sus propuestas y disponible y dispuesta a vivir de las pequeñas prebendas o de los pequeños relatos[2].

Me propongo hacer una reflexión contraste para situar el sentido de la mística y de la profecía como reto de este trienio de animación de nuestra vida por parte de la Conferencia Latinoamericana de Religiosas y Religiosos. He seleccionado, de tantos constrastes que podemos asumir, dos que me parecen centrales en el hoy de nuestros países y en las búsquedas de nuestras comunidades y órdenes.

La noche oscura de los pobres

En muchas ocasiones he oído decir, por aquí y por allá, que la cuestión de los pobres ya no provoca dificultades en la Iglesia, que ya eso de la teología de la liberación y de las propuestas de inserción y opción por los pobres correspondió a los años 70 y 80 y que ahora lo importante es vivir y dejar vivir evitando unas discusiones que crean malestar y no permiten dedicarse con empeño y paz a las grandes necesidades de la misión. Y es verdad, algunas radicalizaciones en cuanto a la necesaria opción por los pobres empobrecidos, condujeron a un auténtico cansancio en religiosos y religiosas que no comprendieron que el asunto es de evangelio, de radicalidad en el seguimiento de Jesús y de imperativo de la fe cristiana.

Las y los religiosos de este continente, como la teología que se elaboró desde el sufrimiento de los últimos, no hemos buscando simplemente un cambio de sistema o una determinada formación social sino un reconocimiento de la vida de Dios en los pobres, un Dios que vio la humillación de su pueblo y ha enviado su espíritu sobre los seguidores y seguidoras de Jesús para que abran los ojos, los oídos y los brazos, la inteligencia y las capacidades al servicio de la justicia, la solidaridad, la fraternidad, la equidad, el amor. La renovada opción por los pobres puede estar pasando hoy por la noche oscura de la indiferencia o del escepticismo, de la apatía y el desencanto.

Pero los pobres siguen en la noche. Las estadísticas con relación a la pobreza y a los pobres en el mundo son escandalosas, las economías de nuestros países crecen sin que ello repercuta en creación de mayores niveles de igualdad; la corrupción administrativa se ha vuelto lugar común y el robo de

---

[2] Se caracteriza a la potmodernidad como época que olvida los grandes relatos. Son sugestivos los aportes de J.F. LYOTARD en ***Le postmoderne expliqué aus enfants***. Paris: Editions Galilée, 1988

los dineros de todos se llega a convertir en impunidad que llega al cinismo de admirar la sagacidad con la cual se saquean las finanzas de los estados y con ello se quita el pan de la boca a los humildes.

Los campesinos, indígenas y comunidades negras de este continente siguen siendo comunidades marginalizadas por los sistemas dominantes. Un reconocimiento del derecho ancestral de los primeros dueños de estas tierras puede seguir siendo considerado por algunos como romanticismo que despierta ante la emergencia de sujetos que reclaman su rol y su papel al interior de las diversas sociedades y naciones. Los movimientos indígena y afro con sus incursiones en la orientación de las sociedades en varios países del continente como México, Guatemala, Bolivia y Ecuador, significativos por la repercusión a nivel estructural, señalan tantas otras acciones por aquí y por allá.

Discutiendo sobre quiénes son los pobres, sobre un voto de pobreza que va perdiendo significación porque nos aleja cada vez más de las reales situaciones de los mismos, carentes de toda seguridad o previsión de futuro. Discutiendo sobre definiciones, conceptos, derechos y prebendas, comodidades y legitimidad de determinadas formas de confort. Discutiendo sobre lo que podemos usar o no usar, tener o no tener, seguimos indiferentes ante los millones de indigentes en las calles de las grandes urbes latinoamericanas, ante las bandas, pandillas, maras y organizaciones delincuenciales de la juventud sin posibilidades y alternativas de trabajo honrado y digno.

Distraídos ante la tragedia del mundo campesino, indígena y afro. Distraídos, una vez más, distraídos. O quizá, aterrorizados, pero al fin y al cabo, un terror que distrae.

EN LA NOCHE DE LA CRISIS ÉTICA

Los filósofos de la postmodernidad señalan como una de sus características la pérdida de los grandes relatos y la relativización de las normas, principios y criterios éticos[3]. Y en verdad que, vivimos una crisis ética que ha conducido a que, determinado tipo de comportamientos que en el pasado reciente no eran pensables, se ofrezcan, no solo como posibles, sino como los más naturales y hasta objeto de admiración por su liberalidad o su capacidad de provocar sensaciones, disfrutes, placeres, libertad, y realización de fantasías y sueños. Y también, porqué no decirlo, la liberación de represiones y tabúes, de falsos mitos y alienaciones del ser y la conciencia.

---

[3] Ibid

A mi manera de ver uno de los fenómenos actuales de humanidad que ha incrustado hondas raíces en el continente es el narcotráfico. Las grandes sumas de dinero mal habido que mueven los grandes barones del narcotráfico, impensables en el pasado remoto y aquellas a las que pueden tener acceso personas de extracción popular en muy poco tiempo, o elites económicamente decadentes por la pérdida de su fortuna original, son absolutamente deslumbrantes. Y el dinero como corruptor de la conciencia humana señala claramente la verdad del decir evangélico que no se puede servir a Dios y a la riqueza (Lc 16,13).

El narcotráfico ha hecho relativo el valor de la vida humana. Normalmente asociado a las fuerzas más conservadoras de nuestros pueblos también pacta con movimientos revolucionarios o guerrillas que tuvieron un origen en las izquierdas para mantener su poder y su hegemonía sobre los mercados norteamericano, europeo o asiático. Jóvenes, mujeres y hombres de los sectores populares sacrifican su libertad y sus vidas prestándose como mulas en el tráfico de estupefacientes por el sueño dorado de una solución rápida a la pobreza. Y no podemos olvidar que es la única posibilidad de una salida rápida de la pobreza de cualquier joven, hombre o mujer, de este continente.

Con la relativización del valor de la vida viene todo lo demás, de la solidaridad, de la honestidad, de la limpieza de intenciones. Asociados a dirigentes políticos, pagando a grupos de todo tipo para el cuidado de cultivos de coca y amapola, organizándose en movimientos de defensa de intereses campesinos o indígenas, comprando a militares y gobiernos, los grandes varones de la droga o los múltiples traficantes de mediana dimensión se van consolidando como un poder sobrecogedor que anula por aquí y por allá toda solución que coloque el trabajo, y el trabajo honrado, como la forma ideal de salir de la pobreza.En una visión estructural de la realidad la corrupción generada por el narcotráfico está asociada a la corrupción de las clases políticas y a la administración de los estados. En las actuales circunstancias de relativización de la honestidad y la honradez, robar los dineros de impuestos y emolumentos, comprar empleados y esconder desfalcos millonarios, se ha vuelto pan de cada día en todos nuestros países. Los corruptos, no solo se mantienen en las posiciones del estado sino que pueden salir escandalosamente de ellas por un tiempo y regresar nuevamente como si nada hubiera pasado, como si más bien las sociedades debieran agradecerles sus desmanes. Esa es también una corrupción generalizada de la conciencia popular y cultivada.

Al interior de la crisis ética ubico igualmente la crisis de la familia en cuanto a nuevas maneras de relación afectiva y sexual que conducen, no solo a la defensa y propuesta de otras expresiones de pareja humana sino a la

exigencia del derecho a realizarse con todos los reconocimientos jurídicos de la pareja nuclear tradicional. De igual manera, la liberación de la pareja tradicional hacia comportamientos y relaciones que abren a una comprensión de la sexualidad como fuente de placer sin limitantes y de la relación afectiva como fugaz disfrute en intensidad de las potencialidades del cuerpo. Una mega genitalización de la relación afectiva y sexual humana se trasmite sobretodo a través de los medios de comunicación social, el cine, y la internet.

Algunos pensadores proponen ante esto una ética de mínimos[4]. Llegar a unos acuerdos que posibiliten la convivencia y la superviviencia de la humanidad, que todos y todas respetemos. Y ciertamente que, en las actuales circunstancias, esta es una exigencia de la hora, si no queremos que la humanidad se autodestruya; pero para quienes tenemos fe, no vivimos en función de una ética de mínimos sino en función de la búsqueda de historización de los máximos: la plenitud, la realización desde ya del Reino, su implantación. Y el Reino conlleva la realización histórica de valores que tendrán su consumación definitiva y final en la escatología pero que por ello están jalonando a su realización en la historia. Aquí hay una reflexión que debe continuarse, en lo relativo a una ética de mínimos.

Discutiendo sobre moralismos y reafirmando principios, criterios y absolutos la vida religiosa ha perdido el norte primordial del testimonio. Distraída no pocas veces en la clara formulación y aceptación de las verdades ha olvidado que las verdades se testimonian para poder ser comprendidas y que solo cuando se ve felicidad en la realización de un valor, entonces los demás podrán sentirse llamados a vivir eso que otros y otras estamos viviendo. Si ven como nos amamos querrán amarse con nosotros de igual manera y si ven como nos destrozamos nos despreciarán por mentirosos y mentirosas, falsos.

Distraída en sus discusiones la vida religiosa se ha ido contaminando también de fenómenos de la sociedad y de la crisis ética que la aqueja. Comportamientos impensables en el terreno de lo económico, manejos al estilo de los sistemas, negociados y escándalos financieros, liberalidad en el comportamiento sexual y dobles vidas soportadas por dobles discursos, todo esto no ha dejado de tener expresiones muy concretas que han sido motivo de dolor y de tristeza en algunas comunidades religiosas del continente. Aquí si que valdría el dicho popular que la peor corrupción es la corrupción del bueno.

---

[4] Cfr. CORTINA, ADELA, ***Ética mínima: introducción a la filosofía práctica***, Madrid: Tecnos,1986 En donde se establece la necesidad de un consenso, entendido como concordia, no como estrategia, para la organización de la vida jurídica y política.

En la cultura del ver nos hemos distraído pensando que lo central es el razonar y no hemos separado del relato, del contar la propia historia, del sentir el paso de Dios por la vida, de mostrar lo que hay de grande en una vida realizada desde los valores del Reino, en sentarnos a comer juntos y juntas, a perder el tiempo, a hablar de la vida, a reír, a cantar, a llenar la vida de luz porque la oscuridad ha sido intensa. Hacernos consientes de una realidad: ir en contravía de la cultura relativista y hedonista no es asumir amaneramientos ahistóricos sino entrarse en el corazón de la crisis para ser grupo minoritario que realiza los ideales del conjunto y para los cuales el conjunto social no se siente capaz, pero ello no dice que no los respete como alternativos.

EMAUS NOS ORIENTA HACIA LAS ESTRELLAS

Las estrellas que son los pobres

Una vez más tenemos que entrar en la casa de los pobres para reconocer allí la presencia de El, de Jesús, iluminando la oscuridad de la noche desde su pobreza. Aprender a vivir nuestra fe como religiosos a la manera de los pobres no puede seguir siendo un slogan que repetimos con ligereza. No. Se trata de aprender a vivir nuestra vida religiosa educada por la fe de los pobres, por esa fe suya, que no claudica, que se prende a Dios como la rémora al pez que le alimenta.

Los pobres tienen fe, no solo porque tengan problemas económicos no resueltos sino porque Dios es lo único que les queda para poder vivir y mantenerse aferrados a la vida. La suficiencia y el bienestar de los ricos y poderosos desplaza a Dios de la mesa y del festín. Entonces ¿Dios es una alienación? ¿La fe de los pobres no es un sustituto de necesidades no satisfechas? Si y no. Sí si la fe distrae, desconecta, aliena de las causas reales de la pobreza y de la valoración de sí como sujeto histórico. No, si la fe es el componente mayor para resistir a todo sistema inicuo, para mantenerse en pié frente a poderes que doblegan, para seguìr, seguir y seguir contra esperanza. La fe de la fortaleza, de la entereza, de la valentía y de la serena seguridad de no ser abandonado o abandonada. Ante todo las mujeres de los sectores populares y de todas las comunidades marginales nos dan testimonio en carne viva de esta fe que mantiene la vida cuando todo parece querer destruirla. Seguir invitando a las comunidades religiosas de America Latina a continuar su desplazamiento hacia los pobres, hacia las comunidades rurales, hacia las nuevas situaciones de pobreza. Preferir, seguir prefiriendo a los favoritos del Reino. Invitar a los gobiernos provinciales a disfrutar la grandeza de tener en sus provincias hermanas y hermanos

que quieran lanzarse a la grandiosa aventura de gastar su vida en medio de los humildes y sencillos[5].

Recrear la inserción entre los pobres, devolverle su potencial de vitalidad, de generación de una espiritualidad que descubre a Dios en el fango de las calles y en la danza con la que se celebran el nacimiento, el bautismo, el matrimonio, los aniversarios de todas las fechas. Disfrutar, sentir pasión por la vida entre los pobres. Volverse a enamorar de aquellos entre quienes Dios habita con mayor preferencia. Porque Dios sigue siendo el Dios de los pobres, ese no ha sido un decir de moda pasajera sino un descubrimiento grandioso de la teología de los últimos tiempos en este continente.

Las estrellas siguen iluminando desde las nuevas formas de solidaridad y búsqueda de construcción de otro mundo posible. El sentido globalizador del Foro Social Mundial nos está señalando la necesidad de unirnos a todos aquellos y aquellas que están propugnando, presionando y proponiendo una nueva humanidad. Si el poder neoliberal se organiza en organismos de financiación, multinacionales y grupos de control la mundialización de la solidaridad va mostrando que es posible ir gestando un movimiento mundial de nuevas proporciones en el cual la vida religiosa debe estar presente como invitada de primera fila, sin pretensiones protagónicas o directivas sino con conciencia de que por allí se va gestando el futuro de la causa de aquellos por quienes nos hemos consagrado en pobreza.

Las estrellas que son todas las religiosas y religiosos que se entran en el mundo de la violencia y de la incertidumbre, que no temen al riesgo y siguen haciendo verdad que hemos querido dar la vida por Cristo Señor en el compartir de los riesgos y de las tragedias de humanidad que son las zonas de violencia, de tugurización, de defensa de los derechos humanos, de la vida, de la verdad. Mujeres y hombres, pero sobretodo mujeres, que van tachonando de luz el cielo de la vida religiosa de este continente. Estimular, favorecer, impulsar, leer teológicamente estas presencias, darles su valor martirial y encarnatorio, esa es una tarea del presente para que la mística se encarne en la carne de los que, siendo mayores que sus miedos, se entregan al lugar en donde el Cristo sigue siendo nuevamente crucificado[6].

Al entrar en la casa los sabios descubrieron la vida en la fragilidad de un niño pobre y los discípulos de Emaús sintieron que se abrían sus ojos para descubrir en el caminante anónimo la presencia del Resucitado. Los sabios tomaron otro camino, los discípulos de Emaús volvieron a tomar el camino

[5] ***Vita Consecrata*** 82
[6] ***Vita Consecrata*** 87

hacia Jerusalén. Los sabios sortearon la furia de Herodes imperial, los discípulos de Emaús se volvieron al lugar de la conflictividad ahora sin temores. Esas son las luces que deben orientar la renovada opción por los pobres.

Seguir descubriendo a Jesús en el universo de los pobres de andes y llanuras, valles y playas de ensueño, seguir, seguir andando, saber sortear unidos a tantas otras voces la fuerza de los poderes de la injusticia que provoca muerte. Fortalecernos, siempre fortalecerlos los unos a las otras y las otras a los otros. ¡Que la luz sea mayor que la oscuridad y la esperanza renazca cada día en el corazón porque lo hemos contemplado a El en cada niño y niña de América Latina que llega a la vida sin la responsabilidad sobre el mundo construido que tenemos los adultos![7] Que esos niños derriben las murallas de tanta indiferencia ancestral y dificultades de dejarse orientar y conducir por la estrella, por la fuerza del Espíritu impulsando tantas búsquedas y creando una vez más para que podamos responder con claridad que no escurre o disimula lo que estamos haciendo del hermano y la hermana.

La luz brota a borbotones cuando generamos una espiritualidad renovada, inculturada. Es decir, cuando la mística que consiste en ver a Dios en todo y en ver todo desde Dios nos impulsa a la contemplación del mismo en el corazón de las tragedias humanas; para comprometernos en la denuncia de todo lo que destruye y proclamar la llegada del año de gracia en todo lo que construye y realiza plenitud y humanidad. Entonces la mística y la profecía constituyen una sola realidad en la noche oscura tachonada de estrellas siempre titilantes.

La vuelta a lo fundamental ético

La luz brota cuando reconocemos que la crisis ética que vive la humanidad contemporánea ha tocado fondo. Desde los centros del poder se creen con derecho a invadir pueblos, a declarar guerras a mantenerlas hasta cuando les plazca o venga en gana.

Desde los centros del poder se sienten con derecho a contaminar los mares, los ríos, a destruir los bosques, a contaminar el aire. La muerte del planeta está predicha de no corregir la óptica del desarrollo y no generar energías alternativas a las establecidas en el presente como las únicas posibles. Profética es la vida religiosa cuando defiende la creación y se une a todos

[7] Sugestivo en este sentido que varias conferencias del continente se interesen en la pastoral de la infancia con renovado interés.

aquellos y aquellas que militan en su defensa. Y mística cuando sigue reconociendo que los cielos proclaman la gloria de Dios y el universo las obras de sus dedos (Sal 19,2) Cuando sigue contemplando que los montes son mensajeros de Dios (Sal 121,1) y las nubes le sirven de carroza. Cuando ella se da cuenta que la tierra está llena de las criaturas de Dios y qué bellas son (Sal 104,4ss). La experiencia mística a lo largo de la tradición de la Iglesia ha estado asociada a una profunda comprensión del sentido revelador de la creación. El universo señala las huellas de Dios y sus maravillas nos sobrecogen desde la inmensidad abismal de la imposibilidad en el presente de tener total claridad sobre sus límites hasta la grandiosidad fantástica del mundo de lo microscópico también aterradoramente misterioso y lleno de potencialidades que sorprenden y se constituyen en promesas, si son utilizadas para la construcción de la humanidad y la preservación de la creación.

La experiencia profética a lo largo de la tradición de la Iglesia ha sido clara en la denuncia a toda degeneración del sentido de la creación y a toda manipulación de la misma en función de intereses económicos de los pueblos imperiales. La vuelta a un núcleo fundamental ético de que la creación es don de Dios para todos y no posibilidad de explotarla en función de los países que se han enriquecido por una larga historia de pillajes auto justificados, vergüenza para la historia de la humanidad. Ejemplo singular de ello son algunos museos de Estados Unidos y la vieja Europa que exhiben con orgullo riquezas de todos los pueblos fruto del saqueo a tantas culturas de Amerindia, Asia y Africa.

Impulsar una profética petición de devolver lo que no es suyo puede ser igualmente una toma de conciencia que desde la vida religiosa puede provocarse en tantas otras instancias de construcción diversa del futuro de las relaciones norte sur. Porque la experiencia mística a lo largo de la tradición de la Iglesia ha estado unida a los símbolos, la valoración de la simbólica cultural puede llegar a ser parte de una experiencia mística que se hace histórica en la profecía.

La vuelta a lo fundamental ético en la contemplación del hombre y la mujer como imagen de Dios. Por ello toda forma de destrucción de lo humano es destrucción de Dios y toda forma de manipulación, de liquidación, de violación de los derechos y de restricción de la libertad de los hijos de Dios por el secuestro, la extorsión o la reducción a espacios de concentración, es contraria a la imagen y negación de la divinidad presente en la humanidad.

La contemplación del niño en la casa humilde es la contemplación de la grandeza de un Dios hecho hombre entre los pobres. Humano como fue el Jesús de la historia sólo podía ser Dios, es un decir de algún teólogo latinoamericano que me parece sumamente sugestivo. Por ello, la pasión por la humanidad es pasión de los y las místicas y místicos.

Apasionados ya no tanto por la conciencia de inadecuación entre Dios y nosotros estamos retados a una vivencia mística que descubre a Dios en el corazón de la humanidad que somos nosotros y nosotras mismas y los hermanos y hermanas a quienes servimos y para quienes hemos consagrado la vida por la profesión religiosa.

Defensores de lo humano porque a través de lo humano se revela lo divino y en lo humano se reveló lo divino. Defensores de lo humano porque como los sabios de oriente sabemos tomar senderos diferentes a los de todos los herodes que se sienten amenazados en sus poderes por la fuerza de la fragilidad fundada en la transparencia, la humildad y la unión de los pastores en un solo coro de reconocimiento y admiración. También los discípulos de Emaús al retornar a Jerusalén después de la fracción del pan se dieron cuenta que su corazón ardía al escuchar la explicación de las Escrituras en labios del Señor Jesús.

Dejar arder el corazón en una pasión por todas las luchas actuales de defensa de la profecía. Dejar que la vida se llene de Dios para llenarse de humanidad, dejar que la fragilidad nos sorprenda para poder transitar los caminos en la conciencia de estar sostenidos por la comida que nos fue ofrecida en la fracción del pan. Dejar, dejar, la experiencia mística es una experiencia de "dejar a Dios ser Dios en el corazón de la existencia"[8].

La vida religiosa educándose nuevamente motivada por las consecuencias de haber pervertido el camino, por los ruidos que le impidieron escuchar, las discusiones inútiles. De allí la urgencia de volver a lo fundamental evangélico para desde allí gestar nuevas alternativas de testimonio en el contexto de la necesaria vuelta a lo fundamental de la economía, la política y la construcción de sociedades justas, que vivimos en el mundo actual. Centrada en los valores del Reino, puesto que este hace referencia a valores como la justicia, la fraternidad, la solidaridad, la verdad y la paz, ella puede convertirse en testiga más que en intérprete, en presencia de realidades de justicia, espacio de preservación de la verdad, lugar de construcción de relaciones fraternas desde la diversidad de carismas, experiencias y ministerios, de honradez y

[8] Cfr. I. MADERA. ***Dios presencia inquietante.*** Bogotá: Indoamerican Press, 2001 Aquí se plantea la necesidad de dejar a Dios ser Dios.

limpieza en la cosa económica, de transparencia en sociedades contaminadas. Ella será entonces alternativamente profética[9].

Seguir a Jesús conlleva el ir a vivir en su casa y comprometerse por los caminos de la misión. Las metáforas de la casa y el camino que estamos manteniendo en esta reflexión unidas a la noche oscura y a la luz de las estrellas están orientando la polifonía de significados que es hacer nacer una novedad en la vida religiosa latinoamericana mística y profética.

EMAÚS: MÍSTICA Y PROFECÍA

Jesús de Nazaret en los Evangelios se nos ofrece como alguien que vive en una total relación de intimidad con el Dios a quien llama Padre. Jesús es un místico, puesto que el místico y la mística, lo hemos dicho ya, son hombres y mujeres que viven en Dios y desde Dios la globalidad de su existencia. Desde esta experiencia proyectan su vida y por ello se constituyen en profetas. La mística genera la profecía y esta provoca nuevas experiencias místicas.

Pero los místicos viven un "deseo místico"que consiste en la conciencia de inadecuación entre su realidad y el ideal que se han hecho sobre sí mismos y su relación con Dios, entre su comportamiento ideal y su comportamiento real. Jesús no expresa esta distancia o deseo místico sino que su relación al Padre es directa, coloquial, por ello se coloca en "lugar de". Podemos entonces decir que Jesús es un místico sin deseo místico.

Seguidores y seguidoras de Jesús en estos inicios del siglo XXI estamos llamados a ir haciendo el propio camino en una búsqueda de relación al Padre de Jesús que por la acción de su Espíritu nos eduque en la contemplación para comprometernos en la acción, nos enseñe a degustar en la intimidad de la casa la fracción del pan para salir valerosas y valerosos, intrépidos, intrépidas y optimistas a los nuevos areópagos de la misión de la vida religiosa en el mundo de hoy que significa Jerusalén[10].

Las líneas inspiradoras de la CLAR se convierten en fuente de experiencias mistico-proféticas. Porque la contemplación de las intensas llamadas del Espíritu desde las experiencias de una juventud que cree en lo que ve, que tiene necesidad de experimentar, de gozar, de disfrutar y de darle rienda suelta a las demandas de su corporeidad son una llamada a rejuvenecer

---

[9] ***Vita Consecrata*** 84
[10] Cfr. ***Vita Consecrata*** 96

la vida religiosa, a colocarla en sintonía con el mundo presente para así poder construirse como profecía que, sin ser extranjera a su tiempo, sea significativa para la juventud que la ve y para la juventud que se viene a vivir su fe dentro de ella.

Los religiosos varones y los religiosos teólogos tenemos que aprender a escuchar la voz de la mujer y su manera de vivir y expresar la revelación[11]. La memoria de las grandes mujeres de la tradición mística en la Iglesia, leídas desde el talante profético eclesial que las ha caracterizado, es fuente de nueva vitalidad en la vida religiosa del continente. Una recreación de la experiencia mística a la luz de las grandes insistencias teológicas y metodológicas de la mística femenina en la historia de la Iglesia y del continente, como una valoración de la experiencia místico profética de mujeres del pueblo comprometidas en la lucha por la mujer y por la humanidad herida.

Y me permito decir con cierto temor y no con indiscreto disimulo que no basta con que constatemos la ausencia de los varones en las acciones de las conferencias nacionales. Es necesario reconocer que hoy la mujer creyente, y no solo la religiosa, está llamada a educar a los religiosos varones, clericalizados y distantes de la reflexión teológica sobre su propio estado de vida. Educación que se podrá realizar mediante la confrontación crítica unida al estímulo generador de nuevas expresiones de intercomunicación, en el diálogo y la construcción de alternativas inusuales de espiritualidad y compromiso.

Con los grandes desafíos que el momento presente ofrece a la santa Iglesia un amor sereno, transparente y crítico constructivo por la misma nos tiene que conducir a la intensa necesidad de mantener la comunión por encima de las divisiones, de producir participación y negarnos a la confrontación y los desafíos que no han generado el testimonio de fidelidad al Señor que la vida religiosa pueda ofrecerse, sin estridencias o rebeldías pero con seriedad y clara fortaleza como aquella que vive "jalonando a la gran Iglesia para vivir el proyecto cristiano"[12]en radicalidad, es decir, desde la raíz. Una intercongregacionalidad que se abra a la misión y al apoyo a las grandes demandas de la comunidad eclesial, es un testimonio de eclesialidad que realiza la unidad de la diversidad como don gratuito del Espíritu[13].

---

[11] ***Vita Consecrata*** 58

[12] J.B. METZ, ***Las ordenes religiosas***. Barcelona: Herder. 2000.

[13] En el sentido que ***Vita Consecrata*** señala llamándo a la vida religiosa a ser expresión de la vida trinitaria.

El testimonio de los grandes profetas latinoamericanos está allí. En este año jubilar de Monseñor Romero, miremos hacia él como paradigma de la conversión a los pobres y a la profecía, pero miremos igualmente a tantos y tantas catequistas, delegados de la palabra, líderes comunales, mujeres comprometidas, laicos y laicas, religiosos y religiosas que han dado su vida a partir de la mística comprensión de la vida de Dios en la Palabra revelada en la Escritura y en la palabra de la vida que es el sufrimiento y la tragedia de su pueblo sufrido.

Que la vida religiosa sepa recuperar la memoria de sus profetas en este continente. Que esa memoria provoque, como provocaba para Israel la acuciante conciencia de la necesidad de vivir en la verdad y la justicia. Así, místicamente profetas seremos proféticamente místicos.

Impulsar el desarrollo de una profunda espiritualidad y una clara conciencia de la realidad en la cual estamos viviendo esa misma experiencia[14], son las columnas sobre las que se puede construir una novedad en la Iglesia de este continente. Amando al Dios que nos amó primero y teniendo en las manos la Sagrada Escritura de donde fluye y se urge el amor a los hermanos[15].

Ese algo nuevo que está naciendo, una vida religiosa mística y profética, debería tener en cada uno de nosotros y nosotras, teólogos y teólogas del Equipo Asesor de la presidencia de la CLAR, en la junta Directiva y en todos ustedes presidentes y presidentas de conferencias los y las primeros testigos y las y los primeros artífices. Que el Espíritu del Dios Padre y Madre sea mayor que la humanidad frágil en la que portamos la bondad de Dios al regalarnos ser llamados a la vida religiosa en un continente de noches intensas iluminadas por estrelladas brillantes.

---

[14] ***Vita Consecrata*** 93

[15] ***Perfectae caritatis*** 6

Ser objeto de nuestra esperanza

Juan Manuel GRANADOS, S.J

*(...)Y nos enorgullecemos por la **esperanza** de la gloria de Dios*

No sólo esto, sino que nos enorgullecemos en las tribulaciones,
sabiendo que la tribulación produce la constancia
*la constancia el carácter, el carácter la **esperanza***
*y la **esperanza** no defrauda*
porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del
Espíritu Santo que se nos ha dado. (Rom 2b-5).

INTRODUCCIÓN

Los religiosos, religiosas y creyentes colombianos estamos llamados a ser testigos, constructores y reconstructores de la esperanza de un pueblo que gime todavía esperando redención. La situación de progresiva violencia y pobreza que vive nuestro país (así como nuestro continente), se constituye ciertamente en un desafío para nuestra creatividad. En estas cortas líneas quiero mostrar que uno de los principales desafíos de la vida religiosa en Colombia consiste en ser testigos y constructores de esperanza. Este escrito contiene tres partes, la primera es una presentación exegética breve de la segunda sección de la carta a los Romanos, de los capítulos 5-8; la segunda parte es una reflexión sobre el motivo teológico de la esperanza; la tercera parte consiste en la aplicación teológica del motivo de la esperanza en la vida religiosa.

1. LOS CREYENTES JUSTIFICADOS POR LA FE EN JESUCRISTO SE ENORGULLECEN POR LA ESPERANZA DE LA GLORIA DE DIOS

La esperanza cristiana se describe en la carta a los Romanos como una realidad presente que se teje entre el hecho cumplido de la liberación, reconciliación, justificación por medio de la muerte de nuestro Señor Jesucristo y el futuro de salvación que tanto los creyentes como la creación aguardan.Aquello que Cristo ha hecho por nosotros, denominado efectos del evento Cristo en los creyentes, se describe en la carta a los Romanos (y en la literatura protopaulina) con los siguientes términos: justificación, reconciliación, liberación, salvación y redención[1]. El análisis verbal de estos índices en (Rom.5,1-11); describe la justificación y reconciliación en pasado (verbos en aoristo o participios dependientes de verbos en aoristo), mientras que la salvación se enuncia en tiempo futuro.[9] "Entonces, *mucho más*, habiendo sido ***justificados*** Ahora en su sangre ***seremos salvados*** por medio de él de la ira. [10] Pues, siendo enemigos fuimos ***reconciliados*** con Dios por medio de la muerte de su Hijo *Mucho mas*[2],habiendo sido ***reconciliados seremos salvados*** en / por su vida" (Rom 5,9-10)

Lo mismo sucede con la liberación del creyente. La segunda parte del capítulo 6 describe al creyente como aquel que ha sido liberado de la esclavitud del pecado y ahora se encuentra al servicio (como esclavo) de la justicia y de Dios. La libertad del creyente en esta parte de la carta se entiende como cambio de dueño. Este primer análisis rápido y superficial de los términos con los cuales se describe la acción de Jesucristo a favor de los hombres nos muestra que para el Apóstol la vida del creyente se encuentra a medio camino entre la justificación, la redención, la reconciliación y la liberación *ya* recibidas, y el futuro de salvación que se espera.

Pablo describe la vida del creyente en la segunda sección de la Carta a los Romanos[3], como una vida según el Espíritu y la carne (Rom 8,4-17). según

---

[1] En este punto sigo a Fitzmyer, Joseph, ***Soteriología y Antropología*** paulinas en: ***The New Jerome Biblical Commentary***, New York, 1968. Y su más reciente obra: *Romans*, Doubleday, New York, 1993.
[2] 5,9-11. Argumentación ***minori ad maius, e.d. qal wahomer***. El punto aquí es: si Dios ha hecho algo realmente difícil, como justificar a los impíos pecadores, él hará por comparación lo que es fácil, e.d. salvar de la ira a quienes son justos a sus ojos. Véase: Cranfield, C.E.B., ***A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans***, 2 vols., IBC, (Edimburgo 1975), 265-266.
[3] Es decir, en la capítulos 5-8 considerados la sección antropológica de la misma carta. Para el análisis de la disposición paulina e la Carta a los Romanos y en particular de esta sección sigo a J-N., Aletti. Véase de este autor: ***La Lettera ai Romani e la Giustizia di Dio***, (Roma 1997); ***Israël et la Loi dans la Lettre aux Romans***, Cerf (Paris 1998); "Romanos" en ICBC (Collegeville 1998), 1416-58. Sobre la constatación del modelo retórico en la carta a los Romanos, del mismo autor: **La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance, *Bib* 71** (1990) 1-24. **La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode,** *NTS* 38 (1992) 385-401.

el apóstol, el creyente *ya* ha sido justificado, reconciliado, liberado y redimido por medio de la muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, se puede observar que la realidad presente de los creyentes, al parecer, dista mucho del ser hombres y mujeres nuevos. Dicho con otras palabras, la vida del creyente no parece ser una nueva vida (ni según el Espíritu) porque los creyentes, por una parte siguen expuestos a las tribulaciones, dolores y calamidades, y por otra, siguen siendo sujetos de los caprichos del pecado.

El Apóstol responde: primero, nada, ni las tribulaciones, ni las mayores desgracias nos pueden separar del amor de Dios, *ya* manifestado por medio de Cristo. Aunque el creyente se encuentre en situación de angustia (de pobreza, de persecución o de injusticia) constata que esas situaciones fortalecen su esperanza incluso la creación en medio de su situación de sometimiento a la corrupción, se encuentra sujeta con esperanza. Dicho con otras palabras, la vida del creyente *en* Cristo no es descrita por Pablo como una vida 'rosa' sin dificultades que provengan del exterior del creyente o de fuera de su comunidad, se trata de una vida de unión íntima con Cristo en la cual nada *puede* ya efectivamente *separarlo* de su Señor. Segundo, el apóstol responde: el creyente justificado no se encuentra más en una situación de pecado (o bajo pecado). El creyente no es un pecador (*hamartolos*) o no se encuentra ya en tal categoría. Puede que el creyente peque, pero ello no lo coloca en una situación de separación de Dios; con otras palabras, las dificultades que provienen del interior humano (su incapacidad para obrar la bondad o lo que quiere Dios) tampoco *pueden* separar al creyente del amor de Dios. Ahora bien, ¿cómo se explica esto? He subrayado en los dos casos que nada (ya sea que provenga del 'exterior' o el 'interior' de los seres humanos) nos *puede* separar del amor de Dios revelado en Cristo. Bien este "puede" constituye en este caso toda la diferencia. Pablo, siguiendo algunos rabinos de su época, divide la historia humana en periodos, de Adán hasta Moisés, de Moisés a Jesucristo, y después de Jesucristo (en algunos casos también usa la figura de Abraham para delimitar la historia).

Para el Apóstol el problema de los hombres antes del acontecimiento de Cristo consistía en que ellos se encontraban en una situación de pecado y muerte (Rom 5,13-14), circunstancia previa a la ley, y agudizada por la introducción de la misma (Rom 5,20). Los hombres antes de Cristo, según Pablo, no *podían* ser libres porque eran esclavos del poder del pecado. Jesucristo hace posible lo que antes era imposible (Rom 8,3), y ello lo hace por medio de su muerte en la cruz eliminó la pretensión de dominio del pecado sobre el hombre[4]. Hoy los seres humanos *obtenemos* efectivamente ser libres, ahora *podemos* ser sujetos de decisión. Lo anterior no elimina ni la existencia del mal, ni las desgracias, ni el mismo pecado (¡tampoco justifica

su existencia!); sí elimina, por el contrario, su capacidad de afectar y determinar a los seres humanos. Ahora los seres humanos no solamente 'pueden' sino que han sido capacitados por el mismo Espíritu de Dios para vivir como sus hijos.

La vida en esperanza del creyente o lo que es lo mismo, su vida según el Espíritu se describe como una vida ética. (Rom 6,1-4) presenta esta situación afirmando que el creyente no *puede* efectivamente pecar más porque está en gracia, es decir, ha sido bautizado o inmerso en la misma muerte de Cristo, o lo que es lo mismo se encuentra consepultado con Cristo.

Paradójicamente a este estado de identificación con la muerte de Cristo, que se entiende como un estado de separación del poder del pecado, no le corresponde un estado de identificación con la resurrección de Cristo. Rom 6,4-5 describe por una parte que esta situación de resurrección consiste en un hacerse futuro con Cristo, y por otra parte enuncia el presente en términos éticos, caracterizado como un caminar en novedad de vida. La vida nueva del creyente que se teje en su aquí y ahora se retoma en la peroración o exhortación de (Rom. 6,12-14), allí se define la vida ética del creyente bautizado como una vida en el cual se ponen las persona al servicio de la justicia. Más adelante, en (Rom.6,15-24) se amplia esta definición afirmando que se trata de una vida en la cual se dan frutos para la justicia y para la santidad.

Resumiendo. La segunda sección de la carta a los Romanos (capítulos 5-8) que describe la vida del creyente justificado por la fe en Cristo. La vida del creyente se caracteriza como un presente ético en el cual se dan frutos para la justicia y se sirve a Dios. La vida del bautizado se 'teje' entre un pasado de justificación, reconciliación y liberación y un futuro de salvación. Entre este pasado y futuro se encuentra un presente ético vivido en esperanza. La vida del creyente no se encuentra exenta de avatares y problemas. Sin embargo,

---

[4] En la afirmación "nosotros fuimos muertos al pecado" (Rom 6,2), "pecado" (en dativo) se presenta como el complemento indirecto de la muerte. Sin embargo no es claro, a primera vista, cómo se puede traducir tal expresión y qué matiz quiso indicar Pablo con ella. El *"dativus incommodi"* indica la desventaja o el detrimento del sustantivo declinado como dativo, es decir sustantivo a cuyo detrimento sucede la acción principal. Tal dativo también se denomina "de interés", e indica el interés del sustantivo en cuestión. Si se considera th/| a`marti,a| como un *"dativus incommodi"*, se podría parafrasear su sentido de la siguiente forma: Nosotros fuimos muertos a desventaja del pecado o con detrimento del pecado, o dicho de otro modo, fuimos muertos al interés del pecado. Si se considera, siguiendo la argumentación paulina, que el interés del pecado sobre el hombre es ejercer su dominio, haciéndolo esclavo de la ley para conducirlo a la muerte, se debe reconocer entonces que el dativo th/| a`marti,a| indica que fuimos muertos al interés del pecado que es su dominio sobre el hombre, es decir, muertos al pecado, cuyo interés es su dominio sobre el hombre. Hernest G. Hoffmann, Heinrich von Siebenthal, ***Griechische Grammatik zum Neuen Testament***, Riehen-Schweiz, 1990, § 174 – § 182. BDR § 187 - § 198. Zerwick, *Graecitas*, §55.

las pruebas son motivo de orgullo para el creyente porque por medio de ellas se evidencia la esperanza de la gloria de los hijos de Dios que está por revelarse plenamente.

1. REFLEXIÓN TEOLÓGICA – ENTRE UTOPÍA Y REALIDAD

Pablo en la carta a los Romanos tuvo que enfrentar algunas acusaciones, según las cuales él promovía el pecado de los creyentes en Cristo (Rom 3,8; 6,1). Algunos de sus opositores pensaban que la nueva situación del creyente, de separación del poder del pecado, aunque no la total eliminación del mismo[5], era una justificación para pecar, porque si se pecaba, decían los opositores, Dios nos perdona y la gracia abunda. Pues no. Toda la argumentación paulina se dirige a probar que la nueva situación del creyente es incompatible con la situación de pecado. El creyente *puede* ahora ya efectivamente no pecar. Un primer desafío que presentan las afirmaciones paulinas es precisamente la deslegitimación del pecado y sus instrumentos de dominio en los contextos del hoy. La violencia, la pobreza, la injusticia, así como sus agentes son totalmente incompatibles con la nueva situación de los creyentes bautizados, quienes no se encuentran ahora "bajo pecado" sino "bajo gracia".

Un segundo desafío que plantean las afirmaciones paulinas se refiere al objeto de nuestra esperanza; pues nosotros fuimos salvados con ***esperanza***. Pero esperanza que se ve (viendo), no es ***esperanza*** Pues lo que se ve ¿cómo (para qué o por qué) se ***espera***? Pero si lo que nosotros no vemos ***esperamos***, por medio de la paciencia (constancia) [lo] *esperamos ansiosamente* (Rom 8,24-25). La reiteración del motivo "esperanza" en (Rom 8,24-25) demuestra que el énfasis de la parte no se encuentra en la noción de salvación, sino en las razones para la esperanza. ¿Por qué esperamos? ¿Qué *podemos* esperar? ¿Qué esperamos? Podemos esperar porque ya fuimos reconciliados, liberados, redimidos y justificados (todos estos términos en su conjunto indican la *salvación* – Rom 8,24); esto que ha hecho Cristo por nosotros se constituye en garantía, primicia o anticipo de la salvación integral definitiva, descrita como "libertad de los hijos de Dios" (Rom 8,21), "rescate de nuestro cuerpo", filiación y estado de glorificación con Cristo (8,16-17). La salvación plena no sólo cobija los individuos justificados por la fe, sino que abarca toda la creación[6]. Dicho con otros términos, esperamos que "Dios sea todo en todo" (1Cor 15,28). P*odemos* esperar esto porque *ya*

---

[5] Porque lo que propiamente se eliminó con el evento Cristo fue el aguijón del pecado, es decir, su capacidad de dominio o pretensión de poder sobre el hombre.

[6] Esta teologia de la "salvación cósmica" se desarrolló después de Pablo y de forma más profunda en los escritos deuteropaulinos. Véase especialmente el Himno cristológico de Ef 1,3-14.

hemos recibido las primicias de la salvación plena. Mientras permanecemos, nuestra vida ética ratifica y confirma el objeto de nuestra esperanza.

El objeto de nuestra esperanza no es una utopía, tampoco lo podemos ver en plenitud, porque esperar aquello que se ve no es propiamente esperanza. Ahora bien, he intentado describir de varias formas que las razones de nuestra esperanza, así como su objeto no son un ideal desencarnado, no se trata de una "imagen ideal" de hombre o sociedad la que esperamos o buscamos[7]. La sociedad sin pobres que se quiso reglamentar en el libro del Deuteronomio, o la "comunidad contraste" que promovió la tradición deuteronomista no fueron posibles porque el ser humano del AT no podía ser efectivamente libre del pecado y porque la ley a ellos dada no los capacitaba para obrar o actuar según la misma ley.

En términos paulinos, tal "ideal" de comunidad y de hombres no fue posible porque los seres humanos eran esclavos del poder del pecado; y la ley sólo les facilitó el conocimiento del mismo, más no su liberación. Cuando Pablo afirma que la "justicia de Dios" ha sido revelada, anuncia el comienzo de una nueva historia, una nueva situación en la cual los hombres ya se encuentran capacitados, y *pueden*, cumplir la voluntad de Dios y la ley del amor al prójimo; y están aptos para vivir el milagro de una "sociedad contraste", porque el amor de Dios que hemos recibido ha sido derramado en sus corazones (Rom 5,5). Un tercer desafío a considerar es el carácter ideal y real de la vida cristiana en el mundo de hoy y en nuestro país. El don del Espíritu que hemos recibido, hace de los seres humanos hijos legítimos de Dios, y a su vez, capacita el corazón del mismo para hacer la voluntad de Él. Alude al mismo Espíritu de la tradición profética; el fin de Israel se describe como un pueblo trasformado por el Espíritu de Dios (Ez 36,25-27. Joel 3,1-ss). La vida cristiana según San Pablo es una vida "según el Espíritu", en la cual los seres humanos *ya pueden* dar frutos para la justicia. Esta forma de vida, así considerada, trasforma no sólo los individuos sino también la comunidad, el nuevo pueblo de Dios[8]. Tal forma de percibir al hombre lejos de ser un "ideal altruista" se constituye en una antropología 'positiva', *real* y de esperanza para el mundo de hoy.

---

[7] Sigo en este punto a los hermanos Lohfink. Lohfink, Norbert, "Biblia y Opción por los pobres", En: ***Selecciones de Teología*** **96** (1987). "¿La utopía de un mundo sin pobres en la Biblia?", En: ***Selecciones de Teología*** 122 (1992). "Las profecías irrealizadas. Sobre las esperanzas el AT y su validez para los cristianos", En: *Selecciones de Teología* 86 (1983), 111-114. ***El Sabor de la Esperanza. Identidad cristiana y vida religiosa***, Madrid, 1983. Lohfink, Gerhard, ***La Iglesia que Jesús quería***, DDB, Bilbao, 1986.

[8] Una dimensión no explícita suficientemente de la segunda parte de la carta a los Romanos es la dimensión eclesiológica y comunitaria de la nueva vida del creyente según el Espíritu, sin embargo, sabemos que Pablo en otros lugares de la carta, como por ejemplo Rom 12,9-ss. especificó las características del comportamiento del creyente que vive ahora una vida nueva.

2. VIDA RELIGIOSA Y VIDA EN CRISTO

La vida religiosa en la Iglesia y la cristiana vivida en radicalidad con la ayuda de la profesión de los consejos evangélicos, es una vida que se teje en esperanza, que se ofrece como primicia y anticipo de la vida plena *en* Cristo.Un primer desafío para la vida religiosa y para los sujetos que quieren y pueden vivir *bajo gracia;* consiste en la deslegitimación del pecado y sus instrumentos de poder en el mundo de hoy. Muchos religiosos hemos concentrado nuestros esfuerzos apostólicos en el *hacer*, nos urge *hacer* algo por los demás, no podemos quedarnos callados ante la injusticia que debe sufrir nuestro pueblo, especialmente en contextos como el latinoamericano.

El *quehacer* de la vida religiosa en Latinoamérica debe ser reflejo claro del caminar en novedad de vida, y sus integrantes deben poner todos sus esfuerzos al servicio de la justicia. Una hermenéutica actualizada de los textos paulinos nos invita a enfocar los esfuerzos de la vida religiosa en su ***ser*** *e identidad*. Los religiosos están invitados hoy más que nunca a mostrar con sus vidas que el poder del pecado ya no *puede* ejercer dominio sobre ellos. Esto quiere decir que la vida religiosa no sólo tiene que "luchar" contra la lógica del pecado sino que tiene que demostrar que éste no tiene capacidad de dominio sobre ella ni sobre sus integrantes.

Nuestras energías pueden ser más efectivas si en nuestras vidas los instrumentos de poder (consumismo, riqueza, endeudamiento) dejan de conducir nuestros criterios de decisión individuales y comunitarios. Quizá la lucha contra los instrumentos de poder del pecado en la sociedad de hoy no acaben con ellos; *(ojo, Hermana me parece que se esta contradiciendo)* no por eso nuestra vida ni nuestras opciones se hacen ilegítimas, tampoco podemos afirmar como los detractores de Pablo: "pequemos para que la gracia se manifieste", no! Nuestro esfuerzo debe dirigirse, a que estos instrumentos no rijan nuestras vidas. La pobreza, así considerada, es aquella que está libre de cualquier apego; es la libertad misma entendida como esclavitud del Señor y vida solamente para su servicio. Un segundo desafío para la vida religiosa consiste en la promoción de una sociedad reconciliada; lo que significa en el lenguaje bíblico, una sociedad sin pobres, y contrastada, que permita la existencia de seres humanos en su interior. La obediencia y la voluntad de Dios, que lleve al discernimiento de la misma en el aquí y ahora de nuestras existencia. Así, lo revela Dios a lo largo de la historia de salvación y en la Escritura. Cuando hace alusión al pueblo de Israel, el cual comprendió que Dios quería una sociedad sin pobres, y durante el gobierno de Josías hizo de este ideal su regla de vida.

La vida religiosa hoy no puede renunciar a la voluntad de Dios querida para su pueblo, por eso debe procurar en su *ser* y en su *quehacer* evitar el empobrecimiento y endeudamiento progresivo. Esto mismo formulado con el lenguaje de hoy es el procurar formas sostenibles de desarrollo que conlleven una equitativa distribución de los medios de producción y que su vez, colaboren a romper los círculos progresivos de esclavitud social.

La vida religiosa es un signo y primicia de la vida plena *en* Cristo; no es otra realidad que la misma vida *en* Cristo vivida en radicalidad con la ayuda de los consejos evangélicos. La vida *en* Cristo la he descrito como una vida vivida con esperanza que se *teje* entre el pasado de justificación, reconciliación, liberación y el futuro de salvación. La vida religiosa realiza su presente por medio de su vida ética, cuando camina en novedad de vida y cuando coloca sus esfuerzos al servicio de la justicia.

Existen religiosos que viven incapacitados o impotentes por la realidad (interior o exterior) que los desborda. Deben estar convencidos que lo mejor que pueden hacer por sus hermanos, consiste en *ser* sujetos de esperanza, que viven la tensa espera de la salvación en medio de los gemidos de los hombres y la creación que todavía esperan redención. Las tribulaciones y los sufrimientos de la humanidad son para la vida religiosa los signos que confirman las razones de nuestra esperanza.

Finalmente, un tercer desafío para la vida religiosa en Latinoamérica hoy, es vivir *según* el Espíritu. La vida *según* el Espíritu, no obedece a un ideal altruista de persona con dificultad encontrable entre los hombre y mujeres de hoy. Vivir según el espíritu significa para la vida religiosa aprender a desidealizar los sujetos del mundo actual, tanto para los que la integran como para los que no lo son.La vida religiosa se divide en ocasiones entre los que son y no son religiosos, sin embargo, ella debe ser consciente que la vida en Cristo es, en últimas, una oferta de fe igual para todos. La incompatibilidad radical entre los hombres que viven *bajo pecado* y los que viven *bajo gracia* supone la existencia del mismo, y por ende hace sujetos débiles que deben luchar constantemente por el camino de salvación, son en sí, sujetos muy humanos que distan de ser un ideal. Esta incompatiblidad no elimina la existencia del pecado, pero capacita a los seres humanos para hacerle frente, para vivir *según* el Espíritu y la realidad del amor.

Aproximación al Término mística

-Mirada necesaria para nuestra reflexión-

Víctor M. MARTÍNEZ MORALES, S. J.

PLANTEAMIENTO INICIAL

Se ha afirmado con vehemencia que para el siglo XXI el hombre, varón-mujer, será místico o no será. Tal advertencia es paradójica, pues el resurgir religioso en este comienzo del tercer milenio asusta: los místicos grandilocuentes, léase aquí presidentes mesiánicos o gerentes tecnócratas entusiastas detentadores de lo sagrado, afirman su "ser místico" a costa de condenar al "no ser" a tantos que no comparten su visión. Pero este resurgir religioso también mueve a la esperanza: la mística como el reconocimiento humilde y ambiguo del *Deus intimior intimo meo* (Agustín) y del *Deus semper mayor, superior summo meo* (Ignacio).

El deseo de volver sobre una vida religiosa mística tiene toda una fuerza en el orden de volver a lo fundamental de la consagración en lo que a este estilo de vida significa. En el camino que se viene recorriendo en América Latina y el Caribe se desea recuperar el sentido que dé razón de nuestra identidad y misión como consagrados.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

No podemos desconocer que el hablar de mística conlleva ya una situación problemática dado no sólo que se trata de un término que se ha ido haciendo equivalente a una gama amplia de significaciones, cuanto a la enorme dificultad para definir el concepto en relación con la experiencia misma que se quiere indicar. Una mirada preliminar a la mística o a la experiencia mística crea en nosotros algunas reacciones de acercamiento o alejamiento, de acogida o rechazo como de atracción o sospecha de acuerdo a nuestra comprensión consciente

o no alrededor de lo que ello significa. Reacciones ambivalentes ante la mística nos coloca ya de entrada con la complejidad y dificultad de asumir de manera unívoca o medir desde un mismo parámetro lo que ello significa. Nuestro interés es tratar de aproximarnos a la palabra mística en cuanto que nuestras reflexiones ulteriores sean comprendidas desde estos lineamientos.

Lo paradójico y ambiguo de la mística se encuentra ya en su etimología. Experiencia humana sin patria ni religión, al decir de Boff (1996: 59), ha sido nombrada para nosotros, desde los griegos: mística, el cerrar en especial los ojos y la boca, y por esto emparentada con el miope, el que cierra los ojos.

En este sentido se evoluciona hacia el misterio e implica de lo místico una vida oculta y secreta. Con Orígenes y Metodio de Olimpia, hacia el siglo III d.C., aparece un horizonte de verdades religiosas menos accesibles, más profundas y secretas (Álvarez, 1997: 63), que implican cierto tipo de preparación o purificación para la presencia del misterio y una especie de disposición anímica que permite captar, en un conocimiento cualitativa e intuitivamente pleno, desde una actitud pasiva y arrebatada y por ello mismo inesperada y transitoria, lo inefable de la presencia del misterio. A nivel etimológico el término mística procede de la raíz griega *Mu,* del verbo *Muo* (cuya significación apunta a cerrar los ojos, cerrar los labios) guardando por lo tanto una conexión estrecha con los términos cerrado, oculto. Ciertamente, el término mística nos remite a lo mistérico. Es así como va apropiándose del sentido de lo oculto, escondido y misterioso. En el diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española Roberts, E. A. y Pastor, B. Alianza, Madrid, 1996 se define mística como parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa, al igual que del conocimiento y discreción de espíritus. Ya en una segunda acepción nos da a conocer que se trata de una experiencia de lo divino y luego, como la expresión literaria de esa experiencia.

POR LOS SENDEROS DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Se puede entender por mística la posibilidad de la unión íntima y directa del espíritu humano con Dios, la divinidad, el principio fundamental del ser. La cual es a su vez un modo de existencia y conocimiento superiores a la existencia y conocimiento normales. Otros asemejando el término al misticismo se aproximan a él como una filosofía cuyos temas son la manera de relación de la conciencia con Dios. Suele también usarse el término para calificar las doctrinas que descansan más en el sentimiento y en la intuición que en el razonamiento y la observación. Más allá de la enorme variedad de

vivencias que pueden entenderse y agruparse bajo el término mística, nuestro interés se centra en la experiencia mística religiosa cristiana.

Ha sido una tentación frecuente asociar lo místico a una excelencia de la experiencia, con una separación y conflicto entre lo sagrado y lo profano, con un espanto ante lo cotidiano. Santa Teresa de Jesús, una de las grandes místicas de España, lo advertía a algunas de sus hermanas a quienes calificaba de "beatas melancólicas": "en lo que más dan es en salir con lo que quieren y decir todo lo que se les viene a la boca y mirar faltas en los otros con qué encubrir las suyas y holgarse en lo que les da gusto" (Álvarez, 1997: 138). San Ignacio de Loyola lo sabe también: "propio es del ángel malo, que se forma *sub angelo lucis,* entrar con la ánima devota y salir consigo, es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a tal ánima justa, y después poco a poco procura de salirse, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones" (Loyola, 1990: 332).

Es así como la experiencia mística es posibilidad de ser místico y posibilidad de ser miope. Terreno supremamente delicado cuando comprobamos la extraña cercanía entre lo espiritual, desde la afirmación de Dios y lo hereje desde la negación de la divinidad. Tal asombro no es ajeno a la herencia bíblica: el celo de Elías por Yahvé le lleva a los asesinatos del monte Carmelo, pero también a percibir el susurro de la brisa suave o la indefensión de la viuda de Sarepta. Esto es posibilitado, por lo menos en buena parte de la tradición cristiana, en tanto lo inefable tiene rostro concreto. Y es un rostro concreto que grita: "estoy agotado de gritar, tengo rota la garganta" (Sal. 68). Una imprescindible dirección ética acompaña la experiencia judeocristiana.

Cuando Pablo advierte que hay que fijar la mente en las cosas de arriba (Col. 3,2), lo advierte desde dos contextos: el suyo cultural, donde las "cosas de arriba" son "el secreto escondido desde el origen de las edades" (Col. 1, 25-27); y el suyo propio, como experiencia de perseguidor celoso y místico que ha sido tumbado del caballo por el perseguidor que reclama.

Ambos contextos se implican, el místico y el perseguidor. Pablo confiado en su conocimiento, recibe una inesperada presencia, es arrebatado por un grito ético: ¿Por qué me persigues? Su conocimiento se derrumba, pero reconoce y conoce en plenitud. Ya sólo querrá vivir para Cristo, pues en él se ha revelado lo oculto desde la fundación del mundo.

El mirar las cosas de arriba, funge como un profundo darse cuenta de lo que subyace a las cosas de la tierra, esto es, todo lo antiintelectualista, emocional, ahistórico, contrahistórico, depresor o neurótico que no se conmueve ante la dolorosa y concreta realidad de aniquilación de nuestro prójimo, de ese

rostro que grita y que es también el rostro de Dios, no ya misterio misterioso sino misterio cercano, cotidiano, fraternal.

Claro misterio. No ya (porque esto es también nuestra experiencia y nuestra historia) trascendencia por encima de nosotros, no ya (porque esto es también nuestra experiencia y nuestra historia) inmanencia en nosotros, sino, sobre todo, a través de nosotros transparencia.

"Hay aquí una especie de círculo hermenéutico que bien puede ser calificado esta vez como círculo "virtuoso": la profunda experiencia del amor de Dios, de que Dios es para mí "Padre-Madre", tiene tales dosis de sorpresa, de gratuidad y de "buena noticia", que me provoca el deseo y la necesidad de ser un poco "sacramento" de esa paternidad de Dios para los demás hombres, sobre todo para aquellos a quienes el mundo menos concede la dignidad y el valor de los humanos.

Es lo que en otras ocasiones he calificado como "ser cauce de la Misericordia". Y, a su vez, la indigencia y las pocas "armas" que tiene el pobre frente a mí se convierten en vivo retrato de mi verdadera situación ante Dios (citando a San Agustín: "cuando oramos todos somos mendigos ante Dios"). Y esto hace más asombrosa todavía la experiencia del amor de Dios." (González Faus, 1998: 50). Para nosotros los cristianos, creyentes seguidores de Jesús, la mística es una mística de ojos abiertos y de misericordia, es una participación en el ser de Jesús. (González Faus, 1998: 48).

VIDA RELIGIOSA Y MÍSTICA

¡La mística ha sido objeto de tantos malentendidos en la historia de la espiritualidad cristiana y de la vida religiosa! Es preciso prevenirse contra tales malentendidos cuando reclamamos para la vida religiosa la dimensión mística y la misión simbólica. La mística no es fuga de la realidad, sino inmersión en la realidad más profunda. No es cultivo del espíritu con exclusión de la materia, sino animación de la materia poniendo espíritu en ella. No es evasión de las responsabilidades históricas, sino recuperación de las motivaciones más profundas para las mismas. No busca el abandono del común de los mortales para refugiarse en el grupo de los selectos y los perfectos, sino poner alma en la vida de todos los mortales. No consiste en apropiarse del Espíritu e intentar detenerlo en monopolio, sino en proporcionar cauces para que el Espíritu fluya hacia toda la comunidad. La verdadera mística es aquella que lleva en su seno una fecundidad política transformadora de la historia humana (Martínez, 2000: 214).

Pensar la Vida Consagrada a partir de un concepto de mística entendida como un inmergirse en el *"océano sin límites de la divinidad"* (Moltmann, 1981: 167-168), es afirmar su función de ser memoria evangélica inmersa en el misterio que recrea y ofrece diversas posibilidades para manifestarse como don. Esta perspectiva de don no puede abandonarse para leer la Vida Consagrada, porque a él va unido lo nuevo y el impulso para buscar la voluntad salvífica de Dios misteriosamente presente en la ambigüedad del mundo y que se descubre en la gratuidad del amor.

Dios en su propio revelarse dialoga y la historia se teje con acontecimientos en que lo divino y lo humano intercambian deseos y promesas. En este sentido, la Vida Consagrada está llamada a encarnar la sabiduría del encuentro con Dios haciéndose lugar de itinerario místico. Se trata de un peregrinar que busca la perfección e implica lo ético, Jesús en el programa de vida de las Bienaventuranzas afirma que sólo verán a Dios los limpios de corazón (cfr. Mt 5, 8).

Los hombres y mujeres *de Dios* viven el irrefrenable impulso del amor que los lleva a ser discípulos comprometidos públicamente con el dolor del hermano a manera de profecía, a ejemplo de Jesús que tomó distancia respecto a las teologías de su momento y replanteó lo *divino* para ensanchar el encuentro de Dios con el hombre, más allá de lo establecido o sacralizado, como era el Templo y la ley de Moisés.

La mística se hace instancia crítica que lleva a la sospecha de que quizá mucho de lo que creemos y percibimos como experiencia válida necesite ser arrancado de la inercia, lo cual no se da por la fuerza de *proyectos* o discursos que terminan por plantear las propuestas o anticipaciones de nosotros mismos.

El ser arrancados se sitúa en el plano de la mística. Es sentirse atraído por alguien. Alguien que transforma nuestra biografía porque nos atrae. Jesús dice a sus discípulos que nadie puede llegar a él, si el Padre no se lo concede (cfr. Jn 6,44) y, para Pablo, ya hemos sido alcanzados por Cristo y corre por ver si consigue alcanzarlo (cfr. Fl 3,12-14).

Sentirse atraído lleva a preguntarse por aquello del Señor que tiene hoy capacidad de fascinarnos y actuar en consecuencia, aceptando que ante el misterio sólo es posible inmergirse en él y vivirlo. No se puede resolver. Es abrirse a la aventura del Espíritu, aún encerrado en estructuras o formas caducas y conocer cómo Dios mismo nos conoce (cfr. 1Cor 13,12), cómo centra la vida en función del Reino y se dirige gratuitamente a la persona de modo imprevisible y sin mesura. La Vida Consagrada en América Latina tiene la riqueza y la gracia del martirio, máxima expresión del encuentro místico en que hacerse discípulo de Cristo

conlleva resistir a la opresión del hermano y afrontar las consecuencias de afirmar la vida con la propia vida, dándose dos aspectos fundamentales de la experiencia mística cristiana: el encuentro con el misterio de lo divino y el compromiso con lo humano, en que lo divino tiene que ver profundamente con lo humano.

La Vida Consagrada quizá tenga que vivir con más profundidad el paso del martirio a la mística. Es decir, del martirio cotidiano y silencioso del sufrimiento de los débiles y pequeños, la ausencia de Dios en situaciones límite, los fracasos en nuestros proyectos congregacionales, *noches oscuras* que se encuentran entre la experiencia de la unión mística y el martirio, a la mística que lleva a aceptar la pequeñez y el don de la propia vida y de nuestras instituciones como lugar del acontecer de Dios entre nosotros.

La simplicidad de la vida cotidiana legitima la centralidad del misterio de muerte y resurrección de Cristo haciéndonos sus testigos entre la simplicidad de la gente de modo comprometido y persuasivo, con la humildad y confianza de quienes sabemos que todo tiempo es *kairos* y el servicio es condición inmanente para el encuentro con lo trascendente.

En muchos ámbitos la Vida consagrada ya no es protagonista, pero no ha dejado de ser significativa, inmersa en una cultura que da signos de sed de espiritualidad, de búsqueda de sentido a la muerte y a la vida y que necesita transformar la angustia y el miedo en esperanza fundada en la solidaridad y la veracidad.

Esta mística de lo cotidiano está unida a la apertura de modo afectivo y efectivo a los laicos, ya sea congregados en organizaciones de base o aquellos que se califican como *no creyentes,* pero que trabajan por la dignidad de la persona y enriquecen la experiencia de vida para una fe vigorosa y más realista de nuestra parte.

Es así como la llamada a encarnar la sabiduría supone narrar y posibilitar nuevas historias en comunidades y en personas. Historias que pongan ser donde hay nada, lo cual, en la economía trinitaria, corresponde a la acción del Padre; vida allí donde pareciera que sólo hay muerte, acción del Hijo; esperanza y fortaleza allí donde hay miedo o apatía, acción del Espíritu Santo (Aleixandre y García, 2000: 42).

Vivir la Vida consagrada como experiencia de un peregrinar místico, es exponerse al misterio de Dios y dejarse tocar por él en las profundidades de lo humano, al servicio de los pequeños y excluidos, cuya fuerza sacramental nos irá revelando la voluntad salvífica de Dios que transformará nuestros proyectos, estructuras, relaciones y servicios.

BIBLIOGRAFÍA

ALEIXANDRE, DOLORES; GARCÍA, JOSÉ ANTONIO, ***Seis imperativos, un aviso y un deseo: releer el Cantar de los Cantares desde la Vida Religiosa,*** Confer, Madrid, 2000.

ÁLVAREZ, Javier, ***Mística y depresión: San Juan de la Cruz***, Trotta: Madrid, 1997.

BOFF, Leonardo, Betto, Frei, ***Mística y Espiritualidad***, Trotta: Madrid, 1996.

BOFF, Leonardo, TAMAYO, Juan José, ***Ecología, Mística y Liberación***, colección cristianismo y sociedad, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

DOMÍNGUEZ, Carlos, ***Experiencia mística y psicoanálisis***, Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

GONZÁLEZ, José Ignacio, SCHLUTER, Ana María, ***Mística Oriental y Mística Cristiana***, Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.

JOHNSTON, William, S.J., ***Mística para una nueva era, de la teología dogmática a la conversión de corazón,*** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

LOYOLA, Ignacio de, ***Ejercicios Espirituales***, Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.J., Santander: Editorial Sal Terrae, 1990.

MARTÍNEZ, Felicísimo, ***La frontera actual de la vida religiosa,*** Madrid: Sígueme, 2000.

MOLTMANN, JÜRGEN., "Teología de la experiencia mística", en *Selecciones de Teología,* Barcelona: Facultad de Teología San Francisco de Borja, vol. 20, No. 79 (julio-septiembre, 1981).

TAMAYO ACOSTA, Juan José, ***Nuevo Paradigma Teológico***, Madrid: Trotta, 2003.

La mística profética de la vida consagrada le pertenece a los pobres del pueblo

Ana de Dios BERDUGO CELY, O.P.

En el corazón de la historia del mun4do y de nuestra patria, está la Vida Consagrada intentando "**renacer a la mística profética**" en coherencia con nuestra vocación de Seguimiento radical a Jesucristo. En el caminar de esta búsqueda, nos surgen preguntas, como: ¿Donde están los profetas de la Vida Religiosa de Colombia, en este tiempo de crisis y de guerra? ¿Cuáles son los profetas que anuncian la esperanza de una patria en paz, donde sea posible la justicia, la igualdad y la fraternidad? ¿Cuáles son los profetas que denuncian los atropellos al pueblo por parte de los poderosos? Quién es un profeta? Qué hacer para que la mística profética sea testimonio de vida más que discursos o documentos? Con esta reflexión intento responder a los interrogantes planteados, a partir de una visión global de la Vida Consagrada en el país y de consultas en la Sagrada Escritura y otros documentos citados en la reflexión.

Contemplando la realidad de la Vida Consagrada en nuestra patria, nos lleva a comprobar que existen religiosas y religiosos que viven la mística profética de su vocación de consagrados, a lo largo y ancho de nuestra geografía Colombiana. En medio del enfrentamiento armado, unos pocos consagrados están defendiendo y cuidando la vida; acompañando y fortaleciendo las organizaciones solidarias; ayudando a los desplazados; haciendo presencia y compartiendo con el pueblo el miedo sin poder hacer otra cosa que orar y pedir la fortalezca del Espíritu en medio del terror. Otros están comprometidos en las periferias de nuestros pueblos y ciudades con la promoción integral de las personas, en especial de la mujer cabeza de familia. La gran mayoría

permanecen en las instituciones educativas, intentando construir una nueva cultura desde los valores del evangelio. Muchos en el anonimato trasparentan a Jesucristo en una vida sencilla y orante.

Las voces de los que denuncian los atropellos del poder y las injusticias son muy débiles, tal vez porque los han silenciado con la censura, el exilio o la misma muerte. Ante el terror del secuestro, la tortura y muchas veces la muerte nos parece que lo mejor es callar.

No podemos negar que existen religiosas y religiosos profetas al interior de las congregaciones que retan a quienes aún, permanecen protegidos por las seguridades económicas, puestos de poder, a veces insensibles y llenos de miedos; sin la fuerza del Espíritu del Resucitado para dar la respuesta adecuada a los signos de los tiempos.

En un número significativo, se percibe malestar y descontento con lo que se está viviendo, frecuentemente se encuentran rostros de angustia, expresiones pesimistas, o vacío interior que opacan la vivencia gozosa de la vocación. Es preocupante constatar que algunas religiosas y religiosos jóvenes reflejan más la búsqueda de seguridades personales o institucionales que la pasión por construir el reino de Dios. Muchos religiosos y religiosas viven en torno a costumbres y tradiciones descontextualizadas de la realidad, apoyando estructuras rígidas que a veces impiden el cambio, una respuesta carismática y profética de la Vida Religiosa a la realidad del mundo y de la patria. A veces se vive al vaivén de la sociedad consumista y hedonista, al abrigo de espiritualismos de moda, sin experiencias profundas de una vida totalmente entregada, fundamentada en lo esencial, coherente con la radicalidad de nuestra consagración.

El apostarle a construir el Reino de Dios con la donación de propia vida, no es muy claro en las opciones vocacionales. Es común encontramos con personas consagradas cansadas, insatisfechas de los caminos recorridos y sin ilusiones de los que faltan por recorrer.

Todas estas fallas en la Vida Consagrada y la falta de radicalidad en el Seguimiento de Jesucristo está retardando la acción de Dios en el mundo y en la iglesia. Dios para salvar a su pueblo necesita personas que como discípulos permanecen a los pies del Maestro aprendiendo cada día la misericordia y el servicio a la humanidad. Necesitamos recuperar el sentido de la vida, la novedad de nuestra vocación y **la mística profética**, conscientes que solo es posible con la fuerza del Resucitado. Debemos dejarnos guiar

por la acción del Espíritu Santo para encontrarle validez y sentido a nuestro estilo de Vida Religiosa en el corazón de la historia de nuestra patria.

En este momento coyuntural de Colombia, Jesús le está pidiendo a la Vida Consagrada,"nacer de nuevo, nacer del agua y del Espíritu",[1] volver a la inspiración primera, a las raíces de la Vida Consagrada, a la frescura del carisma dado por el Espíritu en favor de su pueblo. Volver a retomar las motivaciones genuinas de los comienzos vocacionales, es decir al "Amor primero". Para **renacer a una mística profética** es importante preguntarnos desde la Sagrada Escritura por la identidad y misión del profeta.

¿QUIÉN ES UN PROFETA?

Para responder a esta pregunta, se puede hacer desde varios puntos de vista.. Siguiendo la línea de Carlos Mesters en sus folletos sobre Biblia, y hablando del profeta Elías, el profeta es un "hombre de Dios y un hombre del pueblo". [2]

Antes de Elías, un profeta era una figura común a la cultura de los pueblos de aquel tiempo; se trataba de grupos conformados por artistas, cantantes, videntes, poetas y beatos (1 Samuel 10,5.10). Estos grupos, con la ayuda de la música entraban en trance colectivo y bailaban hasta que el pueblo se entusiasmaba y también bailaban con ellos. Eran grupos populares ligados de alguna manera a la divinidad y de vez en cuando ayudaban a resolver uno que otro problema; por ejemplo, hacer aparecer un jumento, (1 Samuel 9,3-6) solucionar problemas de Salud, (1Reyes 17 17.18) de falta de agua potable, (2 Reyes 2,19) o para consultar a Dios en el caso del pueblo de Israel (1Samuel 9,9).

Tanto en Israel, como en los demás pueblos, los gobernantes buscaban a los "profetas" y los tenían muy en cuenta porque con su ayuda les era más fácil gobernar al pueblo y hacerle cumplir las ordenes del rey. Los tres reyes Saúl, David y Salomón surgen, cada cual en su tiempo, con el apoyo de profetas (1 Samuel 10,1.24 16:13:1Reyes 1,28 –37). Poco a poco la figura del profeta en Israel comenzó a tener rostro propio y a diferenciarse de los profetas de los pueblos vecinos. Los reyes de Israel comienzan a imitar a reyes de los pueblos vecinos, (1Samuel 8,5.20; 1Reyes 11,1-2) hasta tanto que su corazón ya no era **todo de Yahvé,** como había sido el corazón de David.

---

[1] Cfr. Juan 3,3-4

[2] Cfr. MESTERS, Carlos. ***El Profeta Elías.*** Colección Biblia No. 13. Tercera Edición, mayo 1.992.

El engaño trágico de los reyes en Israel consistió en no diferenciar a Dios de los dioses de los otros pueblos. Yahvé no es un Dios creado por el pueblo, como los dioses de los pueblos vecinos. Yahvé era creador del pueblo de Israel. No se trataba de una invención humana para que el rey consiguiera apoyo del pueblo. El rey era el que debía obedecer a Dios. Si Yahvé era diferente de los demás dioses, los profetas de Israel no podían ser iguales a los profetas de los pueblos vecinos. El profeta de Israel era elegido por el mismo Dios. "Dios dice: voy a suscitar para ellos un profeta... "[3]

Las "historias de Elías"narradas en la Sagrada Escritura se convierten en las normas para evaluar al profeta de Yavhé. "El profeta Elías es la memoria crítica del pueblo. Les recuerda cosas incómodas que a muchos les gustaría olvidar, porque la experiencia de la santidad de Dios es al mismo tiempo la experiencia del pecado del pueblo".[4]

Sería bueno profundizar en el Profeta Elías para comprender la identidad de un verdadero profeta. Pero quedémonos con lo Fundamental de la persona del profeta: " Un hombre de Dios y un hombre del pueblo."[5]

EL PROFETA ES UN HOMBRE DE DIOS

El profeta Elías, es el prototipo de todo profeta. El es un hombre de oración. Así quedó grabado en la memoria del pueblo hasta el Nuevo Testamento. Santiago en su carta dice:

(...)la oración fervorosa del justo tiene gran poder. Así Elías, hombre semejante a nosotros oró con insistencia para que no lloviera y no hubo lluvia en la tierra durante tres años y tres meses. De nuevo volvió a orar y el cielo envío lluvia a la tierra y volvió a producir fruto[6].

Elías reabastecía su vida en la unión con Dios y en las fuentes de la fe que estaban en el origen del pueblo. Se retiró al desierto, al otro lado del Jordán (1Reyes 17,3) anduvo por él durante cuarenta días y cuarenta noches (1Reyes 19,3.8.). De este modo, a través de la oración encarnada en la vida y en la historia de su pueblo, la vida de Elías se vuelve trasparente y señal elocuente de la presencia viva de Yahvé en medio del pueblo. El testimonio del profeta Elías es el resumen de la fe del pueblo. Elías quiere decir "Mi Dios es Yahvé". [7]

---

[3] Dt 18,18
[4] MESTERS,Op.cit. p. 2-7.
[5] Ibid.,p. 8
[6] St 5,16 – 18.
[7] Cfr. MESTERS, Op. cit., p. 31.

JESÚS DE NAZARETH PLENITUD DEL PROFETISMO

Todos los rasgos que caracterizaban a los profetas del A.T. los encontramos plenamente realizados en Jesús. "Un gran profeta ha surgido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo" (Lc 7,16). Muchas personas lo reconocieron como un Gran profeta, aunque él nuca se llamó a si mismo profeta. La vocación del profeta viene de Dios, " Nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino, que hombres movidos por el Espíritu Santo han hablado de parte de Dios" (1P 1,21). En la sinagoga de Nazareth Jesús se aplica a sí mismo la profecía de Isaías dando inicio a su Misión de profeta (Lc4,16-22).

El profetismo de Jesús proviene de una profunda experiencia de Dios como Padre (Abba) "Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15,15). Son muchos los textos en los cuales se destaca esta particular e intensa relación de Jesús con Dios como un "Abba", vocablo que expresa un grado sumo de familiaridad y ternura que nunca antes persona alguna en Israel, había tratado a Dios de "mi querido papá o papito" (Jn 15, 15 ; 7, 16 –18 ; Lc 10,21 – 22) entre otros. Aún en el momento de dolor en Getsemaní lo sigue llamando Abba (Mc 14,36).

Esta familiaridad de Jesús con Dios como Padre refleja el cariño, la ternura, la seguridad y la cercanía que tiene con él, y muchas veces les enseñaba a sus discípulos a llamar a Dios Padre: Padre nuestro (Mt 6,6 ; Lc 11,2) " Vete donde los hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre..."(Jn 20,17) los induce a tener el mismo tipo de relación con él. Frente a las acusaciones de los fariseos explica: "No hago nada por mi propia cuenta, sino que lo que el Padre me ha enseñado eso es lo que hablo" (Jn 8,28 ; 17, 8)Los evangelios nos dicen que en la oración, en la soledad de los lugares apartados, Jesús pudo discernir cual era la misión confiada por el Padre y cuál era su voluntad manifestada en los acontecimiento. Los pasajes del evangelio que hablan de la Oración de Jesús son numerosos, (Lc 3,21 ; 6,12 ; 9,28-29 ; 11,1 ; 22,41 ; Mt 14,13.23). La Oración se convierte para Jesús en el lugar y el momento particularmente intenso de experiencia con el Padre y esta misma experiencia la debe tener el discípulo para cumplir la misión y comprender su voluntad (Mt 6, 5- 6).

EL PROFETA DE HOY ES UN MÍSTICO CARISMÁTICO

El profeta es un hombre de Dios, es decir una persona en cuyo interior habita el Señor creándolo y transformándolo "en una nueva criatura" según su plan

de Amor y salvación".[8] Es Dios quien progresivamente está ocupando el corazón del ser humano para reorientar su vida y colmarlo de su gracia.

El profeta es el ser humano que se deja moldear por el mismo Dios para una misión determinada. Se alimenta de la Palabra de Dios, de la Eucaristía, de la Oración y de la comunidad. Es una persona de comunión con Dios y con los hermanos. No vive al asecho de los espiritualismos de moda o de las devocioncillas del momento que lo hacen raro o extravagante en las vivencias de sus creencias, sino profundamente orante y contemplativo a ejemplo de Jesús nuestro Maestro.

El profeta es un hombre que vive la simplicidad de un niño y la sabiduría del que tiene muchos años vividos en comunión con el Maestro. Trasparenta con facilidad el gozo de lo sencillo y la fortaleza de su espíritu en los actos heroicos. Es una persona apasionada por Cristo y su Reino. Su Espiritualidad se fundamenta en la acción del Espíritu del Resucitado y su comportamiento está regulado por los valores y los criterios del evangelio.

En este momento de crisis, de fragmentación de relatos y relatividad de valores, los profetas son hombres y mujeres místicos, de principios y convicciones profundas fraguadas en la Oración y el Amor acrisolado en la cruz y la solidaridad con el pueblo pobre.El profeta, cada día es capaz de recrear la alegría y la pasión por Jesucristo y su Reino. Con facilidad alienta la esperanza del pueblo y lo prepara para acoger el don del Espíritu Santo.

Sus relaciones son de confianza, de armonía y de verdad. Sabe sobreponerse a la voluntad autoritaria o a la imposición del poder. No le teme a los poderes de este mundo, ni se deja vislumbrar por sus ofertas, por que su "casa está edificada sobre la roca": que es Cristo. "Sabe descubrir el rostro de Dios mirando para dentro de los hechos de la vida y de la historia."[9]

EL PROFETA ES UN HOMBRE QUE ORIENTA Y ACOMPAÑA AL PUEBLO

Carlos Mesters en el estudio que hace sobre Elías, nos dice que se trataba de una"historia que ayudaba al pueblo a no olvidar su pasado, a no perder la identidad y la conciencia de su misión,. Al pueblo lo que más interesaba, no era tanto su persona, sino la causa que defendió: La causa de pueblo. La historia de Elías ocupa cuatro capítulos en el primer libro de reyes y dos en el segundo: (1Reyes,17, 18, 19 y 21 y 1Reyes 1 y 2) , y su finalidad no era

[8] cfr. Col 2,9-15.
[9] Ibid., p 17.

informar sobre la vida de los reyes, sino, formar y enseñar al pueblo a leer la historia de los reyes con los ojos de un profeta.

Elías aparece en medio de los reyes, criticándoles y condenándoles su comportamiento con los más pequeños. También ayudaba a mantener viva la memoria subversiva del Pueblo de Dios, el cual lo recordaba como el hombre completamente comprometido con su pueblo y con Dios".[10]

La fidelidad a la Alianza que los profetas denuncian está directamente relacionada con la existencia de pobres en medio del pueblo. "Cuando aparece un pobre en medio del pueblo,"[11] es señal evidente que alguien quebrantó la Alianza". Alguien se apoderó de lo que no le pertenecía y así empobreció al hermano. El pobre es el grito que golpea la conciencia del pueblo de Dios. El profeta es quien capta el grito callado del pobre y lo devuelve al pueblo como una interpelación de parte de Dios. Es por esto que el profeta incomoda y produce rabia en aquellos que se enriquecen a costa del pobre. "Para los pobres el profeta es el hombre que habla las Palabras de Dios". [12]

El profeta Elías pertenecía al pueblo de campesinos y por tanto no frecuentaba el palacio del rey, ni comía con ellos como los demás "profetas," (1 Reyes 1819) "Vivía en la soledad del desierto (1Reyes 17,3) convivía con los pobres, (1 Reyes 17,9.19) sus vestidos eran sencillos (2Reyes 1,9) y comía lo que la naturaleza le ofrecía (1Reyes 17,4-6) o lo que los pobres compartían con él (1Reyes 17,11.16).

La unión con Dios no lo alejaba de los hermanos, era muy cercano en especial al oprimido, a la viuda de Sarepta pobre y hambrienta (1Reyes 18,7-16). Participa activamente en la vida nacional, interpreta los signos de los tiempos a la luz de la fidelidad a la Alianza: Anunciaba la sequía como un castigo de Dios, (1Reyes 17, 1) convoca al pueblo al monte Carmelo y lo ayuda a discernir ante los hechos del pueblo y la Alianza con Dios,(1Reyes 18,21) e interviene en el proceso político de Aram y de Israel. (1Reyes 19,15 –16). Ante los conflictos no es neutro. Toma posición. Se coloca del lado de los pequeños y oprimidos y asume su causa. A los grandes que explotan al pueblo los reprende y denuncia su injusticia públicamente (1Reyes,21,23)".[13]

---

[10] Ibid., p 30.
[11] Dt 15,7,
[12] 1 Reyes 17,24.
[13] Cfr. MESTERS, Op.cit., p 30- 32.

EL PROFETISMO DE JESÚS SE RECONOCE POR EL SERVICIO A LOS POBRES DEL PUEBLO

Cuando Jesús transforma a la mujer Samaritana desde dentro, haciéndole tomar conciencia de la verdad de su vida, cuando le pone de manifiesto cuántos maridos ha tenido, ella replica: “Veo que eres un Profeta” (Jn 4,19). Cuando los Fariseos le preguntan al ciego de nacimiento, después de que Jesús le devuelve la vista, ¿qué dices tu de él ya que has abierto los ojos? El respondió: “ Es un profeta” (Jn 9,17).

Apenas Jesús resucita al hijo de la viuda de Naim dice el narrador en el evangelio que “el temor se apoderó de todos y alababan a Dios diciendo: ¡un gran profeta ha surgido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo!” (Lc 7,16). Al enterarse Herodes de la predicación y de las curaciones que hacía Jesús decían “es un profeta como los demás profetas” (Mc 6,15). Cuando Jesús entró triunfalmente a Jerusalén toda la gente se conmovió y decían “este es el profeta Jesús de Nazareth” (Mt 21 45- 46).

Después de la multiplicación de los panes, la gente a ver la señal que había realizado, decían: “Este sin duda es el Profeta que iba a venir” (Jn 6,14). Son muchos los pasajes del evangelio en los cuales la gente sencilla lo reconocen como el verdadero profeta. Lo identifican como Profeta en las acciones realizadas en favor de los enfermos, de los pobres y marginados.

El profetismo de Jesús fue un testimonio de vida entregada para recuperar las personas, para devolverles su dignidad y para ayudarlas en sus necesidades concretas. Los primeros cristianos aprendieron muy bien este profetismo y en Hechos encontramos a los apóstoles en las primeras comunidades haciendo las mismas señales del Maestro. “Los apóstoles realizaban muchos signos y prodigios”(Hechos 2,43). “No tengo oro ni plata, lo que tengo te doy: en nombre de Jesucristo levántate y anda” le dijo Pedro al cojo que estaba en la puerta del templo. (Hechos 3,5-7). “ No había entre ellos ningún necesitado”... (Hechos 4,34). “Sacaban a los enfermos a las plazas y les colocaban en lechos y camillas para que al Pasar Pedro siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos.

También acudían de las aldeas vecinas trayendo enfermos y atormentados de espíritus inmundos, y todos eran curados” (Hechos 5, 15 –16). El profetismo de Jesús le pertenece al pueblo sencillo, a los pobres, a los enfermos, a los hambrientos y a los oprimidos por el pecado, por el poder religioso y político.

LA MISIÓN DEL PROFETA ES LA ESPERANZA DEL PUEBLO

Los profetas de hoy se reconocen porque viven con el pueblo, consolándolos, curándolos de sus dolencias. Con ellos participan en sus luchas, comparten sus búsquedas y sus necesidades. Buscan alternativas de solución, y en los conflictos están siempre defendiendo la vida de los pobres, de los desplazados, de las mujeres y de los niños. No se dejan manejar por los intereses de los poderosos, ni se ponen de su lado. Permanecen firmes en sus opciones por la causa de los pobres. Tienen la valentía y la autoridad moral para denunciar las injusticias, las represiones de los humildes y los sencillos. No viven en palacios, sino insertos con y para el pueblo pobre.

LA MÍSTICA PROFÉTICA LE PERTENECE A LOS POBRES DEL PUEBLO

Hoy como ayer nuestra patria necesita de religiosas y religiosos con talante y mística de profetas, al estilo de Jesús, para hacer florecer los carismas de los fundadores en el corazón de la historia de nuestro país, "allí, donde la pobreza y la ignorancia es grande"[14] .

La realidad que vive nuestra Colombia nos pide dejarnos tocar por ella en las fibras más profundas de nuestro ser y mirar la verdad de nuestra vida consagrada a la luz de la identidad del profeta que hoy más que nunca implica "ser testigos con hechos vitales más que con las Palabras"[15].

La Vida Religiosa de Colombia está llamada a vivir en comunidades de profetas y comunidades proféticas insertas en la realidad, amando y sirviendo al estilo de Jesús. La realidad de la patria es lugar privilegiado para vivir la mística profética de la vida Religiosa, y para entregar la vida, si es posible hasta el martirio y en favor de los pequeños de este mundo. Esta es la hora para vivir nuestro compromiso con Dios y con el pueblo. Es el tiempo para hacer brillar "el Amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" [16].

Es el tiempo de la comunión fraterna y la alegría desbordante, como fruto de la cercanía con Dios y la vivencia de la justicia. Es la ocasión para que nuestra vida personal y comunitaria vivida en la radicalidad sea capaz de herir de

---

[14] Hermanas de la presentación. Constituciones p 23.
[15] MARTÍNEZ, Víctor. ***Refundación y profetismo en la vida consagrada***. Pontificia Universidad Javeriana. Colección Teología Hoy. 2000. , p. 54.
[16] Rom. 5,5.

muerte al egoísmo, al individualismo y a los autoritarismos en el manejo del poder. Esta Patria y su realidad concreta es el tiempo y el lugar del profeta. Es el cuarto de hora de la vida Consagrada para dar razón de la esperanza. Es la hora para dejar la indiferencia y actuar en medio de la noche. Junto al Señor Jesús en la oración y la contemplación hacer posible el nuevo amanecer de un país con justicia, igualdad, paz y desarrollo para todos. Esta es la hora en que los pobres, los desplazados, las mujeres y los niños reclaman a la Vida Religiosa el testimonio de su mística profética.

Los pobres y el pueblo han perdido la esperanza en los procesos de paz de los gobiernos y de los alzados en armas; en las promesas de los políticos de turno. Pero aún tienen fe y confianza en los "enviados por Jesús como corderos en medio de lobos"[17]Los pobres y marginados de la cultura planetaria tienen la esperanza en las opciones y compromisos de la Vida Religiosa del Continente y de Colombia, ellos esperan la ayuda efectiva en la defensa de los derechos humanos, en la organización de proyectos comunitarios, en el compromiso con una educación liberadora, en la animación de grupos de intelectuales que busquen alternativas de cambios económicos, políticos y culturales; y en reflexiones éticas de cuidado del medio ambiente. El apoyo a organizaciones de obreros, maestros, campesinos, indígenas, y negros que reivindican por mejores posibilidades de vida. Pero ante todo esperan el testimonio de una vida entregada y trasparente que invite y convoque a la esperanza.

Los pobres tienen su esperanza en el actuar de Dios en la historia y en las personas concretas que lo escucha y acompaña. Solo les queda Dios como la única salida para esta noche de terror. **La mística profética** de la Vida Consagrada le pertenece al pueblo y en especial a los pobres. Ellos esperan la radicalidad de nuestro seguimiento a Jesucristo y el compromiso decidido con la construcción de su Reino.

Esto exige una mirada crítica a nuestra vida y misión a la luz de la vida del Profeta. Mirar con rectitud nuestra vida y decidirnos a cambiar. Animarnos a soñar con una Vida Religiosa renovada, con la frescura de la Comunidad Primitiva y la relectura del carisma Congregacional en este momento histórico que afortunadamente nos correspondió vivir. Comenzar a recrear el estilo de Vida Consagrada coherente con nuestra vocación de místicos profetas, escuchando los clamores del pueblo que peregrina en nuestro territorio Colombiano.

---

[17] Lc 10,3.

Reseñas

Libros

GARZÓN RAMÍREZ, Fernando. ***L' Union du Divin et de l' Humain. Le Royaume de Dieu dans l' Oeuvre de S. Bonaventure.*** Bogotá: Editorial-Bonaventuriana. 2004., 392 páginas.

Fernando Garzón Ramírez es sacerdote franciscano. Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Licenciado en Teología de la misma Universidad y Doctor en Teología (Instituto Católico de París) y en Historia de las religiones y Antropología (Sorbona- París IV). Actualmente se desempeña como rector de la Universidad de San Buenaventura Sede Bogotá. D. C. El libro objeto de esta reseña corresponde a la tesis doctoral sustentada recientemente por el autor.

Grosso modo el texto, en cuestión, se enmarca en el horizonte temático de la teología de la historia. Reflexión que en el caso particular de esta investigación hace énfasis en la "Teología del Reino". Por ende, desde un enfoque hermenéutico-genético el autor elabora de manera sistemática y rigurosa, a partir del diálogo interpretativo con las fuentes del pensamiento filosófico-teológico de San Buenaventura y de la tradición eclesial, una reconstrucción de la categoría y de la vivencia *"Reino de Dios"* al tiempo que actualiza su contenido doctrinal desde el presente viviente.

Por otra parte, la teología como *"Fides Quarentes Intelectum"* aparece, en la obra de Fray Fernando Garzón Ramírez O.F.M como el puente que acerca la "distancia temporal" entre el pensar de San Buenaventura y la reflexión teológica sobre nuestro devenir. Permitiéndonos volver a escuchar la voz del pasado (léase tradición) que al irrumpir en nuestro ahora lo ilumina y le otorga una plusvalía de sentido. Por ende, fieles al principio hermenéutico de escuchar la voz del texto, dejemos que sea el mismo texto el que nos interpela cuando nos dice:

(...) Le Royaume de Die chez Saint Bonaventure (1217-1274), est l' union du divin et de l' humain: le devin prenant l' initiative de se communiquer à l' homme qui recouvre alors la dignité de sa condition premièr. Il est la figure de l' intercommunication de Dieu et de l'homme par laquelle l'homme parvient à la pleine béatitude et retrouve la condition royale avec il a été crée. L' être divin y est connu par son action dans l'histoire en vue du salut de toutes les créatures; sa substantielle réalité se prolonge, comme acte créateur propre à sa volonté, tout au long de l' histoire[1].

En suma, esta obra no sólo representa un aporte al quehacer teológico en general, sino que hace patente el trabajo teológico en Colombia al tiempo que presenta a los estudiosos del pensamiento teológico-filosófico de San Buenaventura un nuevo paradigma de investigación. Las partes que conforman el texto son:

INTRODUCTION. L' union du Divin et de l'Humain. Le Royaume de Dieu dans l' Oeuvre de S. Bonaventure.

PREMIÉR PARTIE:
Contexte Historico-Théologique de la Doctrine Bonaventurienne sur le Royaume de Dieu.

CHAPITRE I: L'é vénement S. Francois D' Assise.
CHAPITRE II: Le Joachimisme dans L' Ordre Franciscain jusqu' en 1260.

DEUXIÈME PARTIE
Le Royaume de Dieu, Oeuvre Trinitaire

CHAPITRE III: Dieu Père
CHAPITRE IV: Dieu Fils
CHAPITRE V: Dieu Esprit Saint

[1] GARZÓN RAMÍREZ, Fernando. ***L' Union du Divin et de l' Humain. Le Royaume de Dieu dans l' Oeuvre de S. Bonaventure.*** Bogotá: Editorial-Bonaventuriana. 2004.,p. 15. (Resumé).

TROISIÈME PARTIE:
Rapports entre Anthropologie et Théologie Chez Bonaventure

Profesor. Mg. Julio César Barrera Vélez
Asesor Editorial Rev. Vinculum.

LÓPEZ FERNÁNDEZ, Marco Fidel. ***La parábola del retorno. Introducción a la reingeniería vocacional.*** Bogotá: San Pablo-Editores.2005.,196, páginas.

El Padre Marco Fidel López Fernández pertenece a la orden de los terciarios capuchino, amigoniano. Es historiador de la Pontificia Universidad Javeriana, y Filósofo de la misma Universidad. Sus estudios teológicos los realizó en el Seminario Mayor de los Religiosos Amigonianos en Medellín. Desde hace varios años funge como catedrático de Reingeniería Vocacional. Un libro, al decir de la sabiduría oriental, es un universo de significaciones y un mapa hacia el otro lado de las cosas.

En esta perspectiva ***"La parábola del retorno"*** al volver sobre el mundo de la vida, sobre la praxis en donde los y las consagrados (as) concretizan su vocación y misión hace realidad la sentencia nietzsheana de: " (...) *las cosas grandes no se mencionan, pero en caso de hacerlo debemos referirnos a ellas con grandeza".*

Grandeza que se patentiza en la relectura de temas reiterativos en la Vida Religiosa como la vocación, la misión, el diálogo, el compromiso, etc. Más estos *"viejos caminos"* son visitados a la luz de una mirada sacramental que nos permite ver lo invisible en lo visible, lo trascendente en el seno de la inmanencia.

De esta manera el autor conduce el hilo de su discurso por senderos que pueden ser desconcertantes a primera vista para el creyente.

Senderos pedregosos, difíciles de aceptar y afrontar, especialmente, cuando tematiza las debilidades y desaciertos cometidos por los o las consagradas al servicio de Dios. Empero, el texto no se queda en el colorario de los errores, sino que explora y propone soluciones a los problemas analizados desde el enfoque denominado " reingeniería vocacional".

Esta novedosa propuesta (leáse ***"reingeniería vocacional"***) constituye una forma *sui generis* de responder, de manera efectiva y práctica, a situaciones que generalmente agobian a los consagrados y a la Iglesia misma. El *corpus* del texto lo configuran los siguientes apartados:

I. El punto de partida
II. Los zagales del buen pastor
III. La tierra de promisión
IV. El misterio de una llamada
V. Unidad en la diversidad
VI. Lo que pudo ser, y no fue
VII. Zanahoria y garrote
VIII. Macrovisión de la incertidumbre
IX. Su majestad la adicción
X. Portada y portal
XI. Diálogo de saberes
XII. Reglas de oro
XIII. La ruta de la historia
XIV. La ruta del pescador
XV. La ruta de las fantasías
XVI. La ruta de los compromisos
XVII. La ruta de las realidades
XVIII. La ruta de las circunstancias
XIX. La ruta de la escuela
XX. La ruta de los líderes y de los modelos
XXI. La ruta de la ternura
XXII. La ruta de Emaús
XXIII. "Dame la mano, querido hermano"

Profesor. Mg. Julio César Barrera Vélez
Asesor Editorial Rev. Vinculum.

Revista de revistas

Theologica Xaveriana. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. No 152. (Octubre-Diciembre)2004.

Cuando se afronta la identidad latinoamericana en general y la colombiana en particular aparece como *factum* ineludible el rol que ha jugado y que aún sigue jugando en nuestros días la religión católica en la constitución de dichas identidades. Es en este horizonte conceptual en que se enmarca el número 152 de la Revista ***Theologica Xaveriana***. Pues, en el formato de número monográfico se presenta a los lectores el itinerario pastoral e intelectual que los Padres Jesuistas han ido forjando a lo largo de cuatro siglo de presencia activa en nuestro país. En suma, el número 152 representa un valioso aporte a la memoria histórica sobre el ser y quehacer no sólo de los Jesuitas en Colombia, sino sobre el significativo aporte a los diferentes procesos de construcción de la identidad.

Universitas Alphonsiana. Fundación Universitaria San Alfonso. Bogotá. No 5. Año 2. (Septiembre) 2004.

El número 5 de esta revista gira en torno a la reflexión interdisciplinar de la cultura. En este ámbito en la Sección: Arte y Cultura la tematización sobre la dimensión estética de la cultura se aborda en dos artículos. De estos vale la pena destacar el intitulado: ***"La imagen como metáfora del dolor en Oswaldo Guayasamín"*** de la nobel investigadora Jennifer Andrea Rivera Zambrano. Quien a partir de la hermenéutica hace la lectura interpretativa de la obra de Guayasamín, articulando las principales categorías que sobre lo estético elaboró Santo Tomás. Desde esta perspectiva la autora vislumbra nuevos horizontes de comprensión del texto pictórico en tensión con la identidad latinoamericana en el seno de la cultura postmoderna. La Sección: Filosofía, Cultura y Educación presenta dos artículos en donde desde perspectivas diferentes (fenomenológica y crítica) se afronta tanto ***"La recepción de la fenomenología en el pensamiento filosófico de Rafael Carrillo Lúquez"*** y ***"Educación y conflicto una reflexión desde el pensamiento de Estanislao Zuleta".*** Por último la Sección: Teología y Cultura nos brinda la lectura teológica de ***"Juan 18, 15-17", "la***

teología moral como aporte al debate bioético", "Exégesis en América Latina" y como cierre de esta sección aparece ***"Cuando el símbolo da qué pensar".*** En términos generales el *corpus* de reflexiones desde las que se encara el mundo de la cultura abre al lector un ramillete de caminos en el bosque de las significación y de la resignificación de la donación original del mundo de la vida.

Profesor. Mg. Julio César Barrera Vélez
Asesor Editorial Rev. Vinculum.

Colaboraron en este número

P. Juan Carlos SCANONE, S.J.

Sacerdote Jesuita. Doctor en Filosofía y Teología. Articulista en Revistas Teológicas y Filosóficas Internacionales.

Dr. Pedro RIBEIRO DE OLIVEIRA

Profesor-Investigador Universidad Católica de Brasilia. Asesor de la CNBB.

P. Simón Pedro ARNOLD, O.S.D

Sacerdote. Religioso benidictino. estudios Teológicos y Filosóficos. El presente texto correponde a la ponencia presentada para el Seminario Teológico de la CLAR

Dra. Imelda VEGA CENTENO

Antropóloga Peruana. Catedrática Universitaria. Investigadora en el área de sociopolítica y de derechos humanos.

P. Ignacio MADERA VARGAS, S.D.S.

Religioso, Sacerdote. Doctor en Filosofía y Teología. Miembro de la Comisión Teológica de la CRC. Asiduo articulista en revistas nacionales e internacionales que abordan la investigación teológica desde diferentes prespectivas.

P. Juan Manuel GRANADOS, S.J.

Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. D. C. Teólogo de la misma Universidad. Licenciado en Sagrada Escritura Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor de Sagrada Escritura Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a Doctor en Sagrada Escritura Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

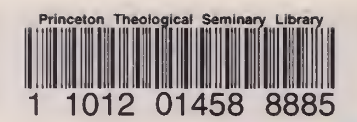
P. Víctor MARTÍNEZ MORALES, S. J.

Doctor en Teología Pontificia Universidad Gregoriana. Magíster en Teología Pontificia Universidad Gregoriana, Roma-Italia. Decano Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. D. C. Miembro de la Comisión Teológica de la CRC.

Hna. Ana de Dios BERDUGO CELY, O. P.

Religiosa de las Hermanas Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen María.Licenciada en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás. Teóloga de la Universidad Javeriana. Actualmente adelanta estudios de Maestría en Teología en la Universidad Javeriana. Se desempeña como Jefe del Departamento de Pastoral del Colegio de la Presentación de Fusagasugá y colabora en la Coordinación de la Vida Religiosa en la región de Sumapaz.

Índice General


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01458 8885

